

Karl R.

Popper

La sociedad abierta y sus enemigos

En *La sociedad abierta y sus enemigos*, Popper desarrolló una crítica del historicismo y una defensa de la sociedad abierta: la democracia liberal. El libro se divide en dos volúmenes; un volumen lleva el subtítulo de «El influjo de Platón», y el segundo volumen, «La pleamar de la profecía».

El subtítulo del primer volumen es también su premisa central; que la mayoría de los intérpretes de Platón a través de los siglos fueron seducidos por su grandeza. De este modo, argumenta Popper, han tomado su filosofía política como una utopía benigna, en lugar de como debería ser vista: una horrible pesadilla totalitaria de engaño, violencia, retórica de una raza superior y eugenesia.

Al contrario de los principales estudiosos de Platón de su época, Popper divorcia las ideas de Platón de las de Sócrates, afirmando que el primero, en sus últimos años, no expresó ninguna de las tendencias humanitarias y democráticas de su maestro. En concreto, acusa a Platón de traicionar a Sócrates en *La República*, en donde retrata a Sócrates en simpatía con el totalitarismo (problema socrático).

Popper ensalza el análisis de Platón del cambio y el descontento social, y lo reconoce como un gran sociólogo, aunque rechaza sus soluciones. Esto proviene de la lectura que hace Popper de los ideales humanitarios de la democracia ateniense, como los dolores de parto de su codiciada «sociedad abierta». En su opinión, las ideas historicistas de Platón son impulsadas por el temor al cambio que proviene de tan liberal visión del mundo. Popper también sugiere que Platón fue víctima de su propia vanidad; que tenía designios de convertirse en el rey filósofo supremo de su visión.

El último capítulo del primer tomo lleva el mismo título que el libro, y contiene las exploraciones filosóficas de Popper sobre la necesidad de la democracia liberal como la única forma de gobierno que

permite la mejora institucional sin violencia y derramamiento de sangre.

En el volumen segundo, Popper avanza una crítica a Hegel y Marx, remontando sus ideas hasta Aristóteles, y argumentando que los dos estuvieron en la raíz del totalitarismo del siglo XX.



Karl R. Popper

La sociedad abierta y sus enemigos

ePub r1.0
Titivillus 23.01.15

Título original: *The Open Society and its Enemies*
Karl R. Popper, 1945
Traducción: Eduardo Loedel Rodríguez
Traducción de los adenda: Amparo Gómez Rodríguez

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



PREFACIO

SI en este libro se habla con cierta dureza de algunos de los más grandes rectores intelectuales de la humanidad, el motivo que nos ha movido a hacerlo no es, ciertamente, el deseo de rebajar sus méritos. Tal actitud surge, más bien, de la convicción de que si nuestra civilización ha de subsistir, debemos romper con la deferencia hacia los grandes hombres creada por el hábito. Los grandes hombres pueden cometer grandes errores y, tal como esta obra trata de demostrarlo, algunas de las celebridades más ilustres del pasado llevaron un permanente ataque contra la libertad y la razón. Su influencia, rara vez contrarrestada, continúa impulsando por una senda equivocada a aquellos de quienes depende la defensa de la civilización, suscitando divisiones en su seno. La responsabilidad por esta división trágica, y posiblemente fatal, recaerá sobre nosotros, si nos mostramos blandos en la crítica de lo que reconocidamente forma parte de nuestro patrimonio intelectual. Pero nuestra renuencia a censurar una parte del mismo puede determinar su destrucción total.

Este libro constituye una introducción crítica a la filosofía de la política y de la historia, como así también un examen de algunos de los principios de la reconstrucción social. En la *Introducción* se indican su objetivo y el método de estudio empleado. Aun cuando a veces nos referimos al pasado, los problemas tratados son los problemas de nuestra propia época; por ello he procurado con todas mis fuerzas plantearlos con la mayor sencillez posible, a fin de aclarar los males que a todos nos aquejan por igual. Si bien este libro nada presupone sino amplitud de criterios por parte del lector, su objeto no es tanto el de difundir el conocimiento de las cuestiones tratadas como la resolución de las mismas. No obstante, en una tentativa de servir a ambos fines, he reunido todos los temas que encierran un interés más especializado, en las *Notas,* que el lector encontrará al final del libro.

PREFACIO A LA EDICIÓN REVISADA

SI bien gran parte del contenido de este libro había adquirido forma en una fecha anterior, tomé la decisión final de escribirlo en marzo de 1938, el día en que me llegaron las noticias de la invasión de Austria. La tarea de redactarlo se extendió hasta 1943, de modo que el hecho de que la mayor parte de la obra fuera escrita durante los graves años en que todavía era incierto el resultado final de la guerra, puede explicar que algunas de las críticas aquí expresadas resulten de un tono más apasionado y acerbo de lo que sería de desear. Pero no estaban los tiempos entonces como para medir las palabras, o por lo menos esto era lo que yo entendía. En el libro no se hacía mención explícita ni de la guerra ni de ningún otro suceso contemporáneo, pero se procuraba comprender dichos hechos y el marco que les servía de fondo, como así también algunas de las consecuencias que habrían de surgir, probablemente, después de terminada la guerra. La posibilidad de que el marxismo se convirtiese en un problema fundamental nos llevó a tratarlo con cierta extensión. En medio de la oscuridad que ensombrece la situación mundial en 1950, es probable que la crítica del marxismo que aquí se intenta realizar se destaque sobre el resto, como punto capital de la obra. Una visión tal de la misma, quizá inevitable, no estaría del todo errada, si bien los objetivos del libro son de un alcance mucho mayor. El marxismo solamente constituye un episodio, uno de los tantos errores cometidos por la humanidad en su permanente y peligrosa lucha para construir un mundo mejor y más libre.

Tal como lo había previsto, algunos críticos me han acusado de mostrarme demasiado severo con Marx, en tanto que otros contrastaron lo que consideraron mi benevolencia hacia Marx con la violencia de mi ataque a Platón. Sin embargo, sigo creyendo necesario juzgar a Platón con un espíritu altamente crítico, precisamente porque la veneración general profesada al «Divino Filósofo» encuentra un fundamento real en su abrumadora obra intelectual. A Marx, por el contrario, se le ha atacado con demasiada frecuencia sobre un terreno personal y moral, de modo que lo que aquí hace falta es, más bien, una severa crítica racional de sus teorías

combinada con la comprensión afectiva de su sorprendente atracción moral e intelectual. Con razón o sin ella, consideré que mi crítica era asaz devastadora y que podía permitirme, por lo tanto, buscar las contribuciones reales de Marx, otorgándole a los motivos que sobre él obraron el beneficio de la duda. En todo caso, es evidente que debemos tratar de estimar la fuerza de un adversario si deseamos enfrentarlo con éxito.

Ningún libro puede alcanzar nunca una forma definitiva. Cuando creemos haberlo concluido, adquirimos nuevos conocimientos que nos lo hacen aparecer inmaturo. En el caso de mi crítica de Platón y Marx, esa inevitable experiencia no fue más perturbadora que de costumbre. Sin embargo, a medida que los años fueron pasando, después de finalizada la guerra, la mayor parte de mis sugerencias positivas y, sobre todo, el fuerte sentimiento de optimismo que impregna toda la obra, me parecieron cada vez más ingenuos. Mi propia voz comenzó a sonar en mis oídos como si procediese de un pasado remoto, exactamente como la voz de alguno de esos ilusos reformadores socialistas del siglo XVIII e, incluso, del siglo XVII.

Actualmente, he superado esa depresión sombría, en gran parte gracias a una visita efectuada a Estados Unidos, por lo cual me felicito ahora, al revisar el libro, de haberme circunscrito a la adición de nuevos datos y a la corrección de errores de concepto y de estilo, y de haberme resistido a la tentación de suavizar el tono de la crítica. En efecto, pese a la actual situación del mundo me siento tan esperanzado como siempre. Advierto ahora con mayor claridad que nunca, que aun los conflictos más graves provienen de algo no menos admirable y firme que peligroso, a saber, nuestra impaciencia por mejorar la suerte de nuestro prójimo. Efectivamente, esos conflictos no son sino los residuos de la que constituye, quizá, la más grande de todas las revoluciones morales y espirituales de la historia: de un movimiento iniciado tres siglos atrás, que responde al anhelo de incontables hombres desconocidos, de liberar sus propios seres y pensamientos de la tutela de la autoridad y el prejuicio: la empresa de construir una sociedad abierta que rechace la autoridad absoluta de lo establecido por la mera fuerza del hábito y de la tradición, tratando, por el contrario, de preservar, desarrollar y establecer aquellas tradiciones, viejas o nuevas, que sean compatibles con las normas de la libertad, del sentimiento

de humanidad y de la crítica racional. La voluntad de estos seres no es quedarse cruzados de brazos, dejando que toda la responsabilidad del gobierno del mundo caiga sobre la autoridad humana o sobrehumana, sino compartir la carga de la responsabilidad o los sufrimientos evitables y luchar para eliminarlos. Esta revolución ha creado temibles fuerzas de destrucción, pero esto no impide que el hombre llegue a conquistarlas para el bien, en un futuro no lejano.

RECONOCIMIENTOS

DESEO testimoniar mi gratitud a todos aquellos amigos que hicieron posible la confección de este libro. Al profesor C. G. F. Simkin, que no sólo me ayudó en la elaboración de una versión especial de la obra, sino que también me brindó la oportunidad de aclarar múltiples problemas, a través de detalladas discusiones que abarcaron un período de casi cuatro años. A la señorita Margaret Dalziel, cuya constante ayuda me resultó de un valor inestimable en la preparación de diversos esbozos, como así también del manuscrito definitivo. Al doctor H. Larsen, cuya dedicación al problema del historicismo representó un gran aliento para mí. Al profesor T. K. Ewer, quien leyó todos los originales, efectuando numerosas sugerencias para mejorarlo.

He contraído una profunda deuda de gratitud con el profesor F. A. von Hayek, sin cuyo interés y afán el libro no habría llegado a publicarse. El profesor E. H. Gombrich se ocupó de hacer imprimir el libro, tarea a la cual se agregó la de mantener una permanente y cuidadosa correspondencia entre Inglaterra y Nueva Zelanda. Tan útil ha sido su labor, que difícilmente podría encontrar las palabras adecuadas para expresar lo mucho que le debo.

Para la revisión de la segunda edición tuve un valioso auxiliar en las detalladas anotaciones críticas a la primera edición, facilitadas gentilmente por el profesor Jacob Viner y el señor J. D. Mabbott.

K. R. P.

Hacemos presente nuestro reconocimiento a los siguientes editores por el permiso otorgado para efectuar reproducciones parciales de sus obras: George Allen y Unwin, Ltd., por pasajes de *Plato To Day*, 1937 (Nueva York, Oxford University Press) de R. H. S. Crossman, y de *A Study of the Principles of Politics,* 1920, de G. E. G. Catlin; The Clarendon Press, por pasajes de *The Political Philosophies of Plato and Hegel,* 1935, de M. B.

Foster; Harcourt, Brace and Company, por pasajes de *The Mind and Society,* 1935, de V. Pareto, y de *Tractatus Logico-Philosophicus,* 1921-1922, de L. Wittgenstein; Hodder and Stoughton Ltd., por pasajes de *Credo,* 1936, de K. Barth; Houghton Mifflin Company, por pasajes de *History of Europe,* 1935, de H. A. L. Fisher, y de *Marxism: A Post Mortem,* 1940, de H. B. Parkes; profesor A. Kolnai y sus editores (Londres, Víctor Gollanez, Ltd.; Nueva York, Viking Press, 1938), por pasajes de *The War Against the West;* Little, Brown and Company, por pasajes de *The Good Society* (Atlantic Monthly Press) de Walter Lippmann, y de *Rats, Lice and History,* 1935, de H. Zinsser; The Macmillan Company, por pasajes de A. N. Whitehead, *Process and Reality,* publicado en 1929; Oxford University Press por pasajes de *A Study of History* (publicado con el auspicio del Royal Institute of International Affairs) de Arnold J. Toynbee; Rinchart and Company, lnc., por pasajes de *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia 1806-1815*, 1939, de A. N. Anderson; Charles Scribner's Sons, por pasajes de *Selections from Hegel,* 1929, reunidos por J. Loewenberg.

INTRODUCCIÓN [*] [**]

> No deseo ocultar el hecho de que sólo puedo ver con repugnancia… la inflada fatuidad de todos estos volúmenes llenos de sabiduría que se estilan en la actualidad. En efecto, estoy plenamente convencido de que… los métodos aceptados deben aumentar incesantemente estas locuras y torpezas y de que aun la completa aniquilación de todas estas caprichosas conquistas no podría ser, en modo alguno, tan perjudicial como esta ficticia ciencia con su malhadada fecundidad.
>
> KANT

ESTE libro plantea problemas que pueden no surgir con toda evidencia de la mera lectura del índice. En él se esbozan algunas de las dificultades enfrentadas por nuestra civilización, de la cual podría decirse, para caracterizarla, que apunta hacia el sentimiento de humanidad y razonabilidad, hacia la igualdad y la libertad; civilización que se encuentra todavía en su infancia, por así decirlo, y que continúa creciendo a pesar de haber sido traicionada tantas veces por tantos rectores intelectuales de la humanidad. Se ha tratado de de mostrar que esta civilización no se ha recobrado todavía completamente de la conmoción de su nacimiento, de la transición de la sociedad tribal o «cerrada», con su sometimiento a las fuerzas mágicas, a la «sociedad abierta», que pone en libertad las facultades críticas del hombre. Se intenta demostrar, asimismo, que la conmoción producida por esta transición constituye uno de los factores que hicieron posible el surgimiento de aquellos movimientos reaccionarios que trataron, y tratan todavía, de echar por tierra la civilización para retornar a la organización tribal. En él se sugiere, además, que lo que hoy llamamos totalitarismo pertenece a una tradición que no es ni más vieja ni más joven que nuestra civilización misma.

De este modo, se procura contribuir a la compresión general del totalitarismo y de la significación que entraña la perpetua lucha contra el mismo.

Por lo demás, también se procura examinar la aplicación de los métodos críticos y racionales de la ciencia a los problemas de la sociedad abierta. Así, se analizan los principios de la reconstrucción social democrática,

principios éstos que podríamos denominar de la «ingeniería social gradual», en oposición a la «ingeniería social utópica» (tal como se la explica en el capítulo IX). Se ha tratado también de librar de obstáculos el camino conducente al conocimiento de los problemas de la reconstrucción social, mediante la crítica de aquellos sistemas filosóficos sociales que son responsables del difundido prejuicio contra las posibilidades de una reforma democrática. El más poderoso de estos sistemas es, a mi juicio, el denominado con el nombre de *historicismo.* La descripción del surgimiento e influencia de algunas formas importantes del historicismo constituye uno de los principales tópicos del libro, que quizá podría definirse como un conjunto de notas marginales acerca del desarrollo de ciertas filosofías historicistas. Bastarán algunas observaciones sobre el origen del libro para indicar lo que entendemos por historicismo y la forma en que se relaciona con los demás temas tratados.

Pese a que mi principal interés se encamina hacia los métodos de la física (y, en consecuencia, hacia ciertos problemas técnicos que en nada se parecen a los tratados en este libro), también me ha interesado durante muchos años el problema del estado algo insatisfactorio de algunas de las ciencias sociales y, en particular, el de la filosofía social. Claro está que eso plantea el problema de sus métodos respectivos. Mi interés en este problema se vio considerablemente estimulado por el surgimiento del totalitarismo, como así también por la esterilidad de los esfuerzos efectuados por diversas ciencias y filosofías sociales para darle algún sentido.

En este orden de Cosas hay un punto cuyo esclarecimiento es, en mi opinión, particularmente urgente.

Con demasiada frecuencia se escucha la afirmación de que esta o aquella forma de totalitarismo es inevitable. Infinidad de personas que a juzgar por su inteligencia y preparación debemos considerar responsables de lo que dicen, declaran que, en este sentido, no hay ninguna escapatoria. Así, nos preguntan si somos realmente tan ingenuos como para creer que la democracia puede ser permanente, o para no ver que sólo es una de las tantas formas de gobierno que llegan y se van en el transcurso de la historia. Se arguye, además, que la democracia, a fin de combatir el totalitarismo, se

ve forzada a copiar sus métodos, tornándose ella misma totalitaria. O bien se afirma que nuestro sistema industrial no puede continuar funcionando sin adoptar los métodos de la planificación colectivista y entonces, de la inevitabilidad de un sistema económico colectivista se deduce la inevitabilidad de la adopción de formas totalitarias de vida social.

Esos argumentos pueden parecer suficientemente plausibles; pero la plausibilidad no constituye una guía segura en estas cuestiones. De hecho, no debe emprenderse el examen de estos argumentos aparentemente razonables sin haber considerado antes la siguiente cuestión de método: ¿está dentro de las posibilidades de alguna ciencia social la formulación de profecías históricas de tan vasto alcance? ¿Cabe esperar algo más que la irresponsable respuesta de un adivino cuando nos dirigimos a un hombre para interrogarlo acerca de lo que el futuro depara a la Humanidad?

Se trata aquí de la cuestión del método de las ciencias sociales. Evidentemente, es más fundamental que cualquier debate relativo a cualquier argumento particular en defensa de cualquier profecía histórica.

El cuidadoso examen de esa cuestión me ha conducido al convencimiento de que estas profecías históricas de largo alcance se hallan completamente fuera del radio del método científico. El futuro depende de nosotros mismos y nosotros no dependemos de ninguna necesidad histórica. Existen, sin embargo, filosofías sociales de gran influencia que sostienen la opinión exactamente contraria. Afirman estos sistemas que todo el mundo procura utilizar su razón para predecir los hechos futuros; que para un estratega no es ilícito, ciertamente, tratar de prever el resultado de una batalla, y que las fronteras que separan las predicciones de este tipo de las profecías históricas de mayor alcance son sumamente elásticas. A su juicio, la tarea general de la ciencia consiste en formular predicciones o, más bien, en mejorar nuestras predicciones cotidianas, colocándolas sobre una base más segura; y la de las ciencias sociales, en particular, en suministrarnos profecías históricas a largo plazo. También creen haber descubierto ciertas leyes de la historia que les permiten profetizar el curso de los sucesos históricos. Bajo el nombre de *historicismo*, he agrupado las diversas teorías sociales que sustentan afirmaciones de este tipo. En otra parte, en *The Poverty of Historicism* | *La pobreza del historicismo* |*(Económica,* 1944-

1945), he tratado de rebatir esas pretensiones y de demostrar que, pese a su plausibilidad, se basan en una idea errónea del método de la ciencia, y especialmente, en el olvido de la distinción que debe realizarse entre una *predicción científica* y una *profecía histórica.*

Mientras me hallaba abocado a la crítica y análisis sistemáticos de las pretensiones del historicismo, traté de reunir algunos datos que ilustrasen su desarrollo. Las notas seleccionadas con ese fin se convirtieron luego en la base de este libro.

El análisis sistemático del historicismo procura alcanzar cierto rigor científico. No es éste, sin embargo, el propósito de nuestra obra. En efecto, muchas de las opiniones que en ella se expresan son personales. Lo que sí debemos al método científico es la conciencia de nuestras limitaciones: no ofrecemos pruebas allí donde nada puede ser probado, ni pretendemos ser científicos donde todo lo que puede darse es, a lo sumo, un punto de vista personal. No tratamos tampoco de reemplazar los viejos sistemas filosóficos por otro nuevo, ni de agregar absolutamente nada a todos esos volúmenes llenos de sabiduría, a esa metafísica de la historia y del destino, que se estila en la actualidad. Procuramos, más bien, demostrar que esa sabiduría profética resulta perjudicial y que la metafísica de la historia obstaculiza la aplicación de los métodos rigurosos, aunque lentos, de la ciencia a los problemas de la reforma social. Por último, procuramos demostrar que podemos convertirnos en artífices de nuestro propio destino si nos abstenemos de pretender pasar por profetas.

Al investigar el desarrollo del historicismo hallé que el peligroso hábito del profetizar histórico, tan difundido entre nuestros rectores intelectuales, llena diversas funciones. Siempre resulta lisonjero pertenecer al círculo íntimo de los iniciados y poseer la insólita facultad de predecir el curso de la historia. Además, existe la tradición de que los guías intelectuales se hallan dotados de dichas facultades, y el no poseerlas puede conducir a la pérdida del rango. Por otro lado, el peligro de ser desenmascarados como charlatanes es muy reducido, puesto que siempre estarán en condiciones de argüir que es posible efectuar predicciones de menor alcance; y los límites entre éstas y los oráculos no son rígidos.

Haya veces, sin embargo, otros motivos quizá más profundos para sostener ese punto de vista historicista. Los profetas que anuncian el advenimiento de una época de dicha y prosperidad pueden dar expresión con ello a un sentimiento personal de insatisfacción profundamente arraigado, y también puede suceder que sus sueños den esperanzas y aliento a aquellos que difícilmente podrían subsistir de otro modo. Pero no debemos pasar por alto el hecho de que es probable que su influencia nos impida encarar las tareas cotidianas de la vida social. Y esos profetas menores que anuncian el probable acaecimiento de ciertos hechos como, por ejemplo, la caída final en el totalitarismo (o quizá en el «empresarismo»), pueden estar cooperando, sin saberlo, y ya sea que les guste o no, para que dichos hechos tengan efectivamente lugar. Su dictamen de que la democracia no ha de durar eternamente es tan cierto o tan poco significativo —según el caso— como la afirmación de que la razón humana no ha de durar eternamente, dado que sólo la democracia proporciona un marco institucional capaz de permitir las reformas sin violencia y, por consiguiente, el uso de la razón en los asuntos políticos. Pero, naturalmente, su pesimismo tiende a desalentar a aquellos que luchan contra el totalitarismo, favoreciendo, en cambio, la rebelión contra la vida civilizada. Puede hallarse otro motivo ulterior para esta posición destructiva en el hecho de que la metafísica historicista permite aligerar a los hombres del peso de sus responsabilidades. Si se sabe de antemano que las cosas habrán de pasar indefectiblemente, haga uno lo que haga, ¿de qué vale luchar contra ellas? Y así, es muy posible que se abandone, en particular, toda tentativa de controlar aquellas cosas que la mayoría de la gente está de acuerdo en considerar males sociales, tales como la guerra o, para mencionar otro hecho más pequeño aunque no menos importante, la tiranía de un caudillo despótico.

No pretendo sugerir que el historicismo tenga siempre semejantes efectos. Hay historicistas —especialmente entre los marxistas— que no tienen el menor propósito de liberar a los hombres del peso de sus responsabilidades. Por otro lado, hay algunas filosofías sociales que pueden o no ser consideradas historicistas, pero que predican la impotencia de la razón en la vida social y que, por su antirracionalismo, propugnan la

siguiente actitud: «hay que seguir al Líder Supremo, al Gran Hombre de Estado, o bien, hay que convertirse en Líder»; actitud ésta que significa, para la mayoría de la gente, el sometimiento pasivo a las fuerzas personales o anónimas que gobiernan la sociedad.

Es interesante observar, con todo, que algunos de aquellos que denuncian la razón y llegan a culparla, incluso, de los males sociales de nuestro tiempo, lo hacen, por un lado, porque se dan cuenta de que el hecho de la profecía histórica sobrepasa el poder de la razón y, por el otro, porque no pueden concebir que la ciencia social, o la razón en la sociedad, tengan otra función que la del profetizar histórico. En otras palabras: no son sino historicistas desilusionados, es decir, hombres que a pesar de comprender la pobreza del historicismo, no advierten que retienen consigo el prejuicio historicista fundamental, a saber, la doctrina de que las ciencias sociales, para tener algún valor, han de ser proféticas. Claro está que esta actitud debe conducir a un rechazo de la aplicabilidad de la ciencia y de la razón a los problemas de la vida social y, en última instancia, a la doctrina del poder, de la dominación y del sometimiento.

¿Por qué todas estas filosofías sociales se vuelven contra la civilización? ¿Y cuál es el secreto de su popularidad? ¿Por qué atraen y seducen a tantos intelectuales? Personalmente me inclino a creer que la razón reside en su deseo de dar expansión a una insatisfacción profundamente arraigada, frente a un mundo que no se acerca, ni siquiera lejanamente, a nuestros ideales morales ni a nuestros sueños de perfección. La tendencia del historicismo (y de las posiciones afines) a defender la rebelión contra la civilización puede obedecer al hecho de que el historicismo es en sí mismo, con mucho, una reacción contra el peso de nuestra civilización y su exigencia de responsabilidad personal.

Si bien estas últimas alusiones resultan un tanto vagas, deberán bastar para una introducción. Más adelante serán abonadas con datos históricos, especialmente en el capítulo «La Sociedad abierta y sus enemigos». En cierto momento tuve la tentación de colocar ese capítulo al principio del libro, pues por el interés del tópico tratado habría resultado, ciertamente, una introducción más atrayente para el lector. Pero finalmente llegué a la conclusión de que no era posible experimentar todo el peso de tal

interpretación histórica si no iba precedida por el análisis de los temas tratados en los capítulos anteriores del libro. Al parecer, es necesario experimentar primero la conmoción de comprobar la identidad entre la teoría platónica de la justicia y la teoría y práctica del totalitarismo moderno para poder comprender lo urgente que se torna la interpretación de esos problemas.

PARTE I

EL INFLUJO DE PLATÓN

En favor de la sociedad abierta (*alrededor del año 430 a. C.*)

Si bien sólo unos pocos son capaces de dar origen a una política, todos nosotros somos capaces de juzgarla.

PERICLES DE ATENAS

Contra la sociedad abierta (*unos 80 años después*)

De todos los principios, el más importante es que nadie, ya sea hombre o mujer, debe carecer de un jefe. Tampoco ha de acostumbrarse el espíritu de nadie a permitirse obrar siguiendo su propia iniciativa, ya sea en el trabajo o en el placer. Lejos de ello, así en la guerra como en la paz, todo ciudadano habrá de fijar la vista en su jefe, siguiéndolo fielmente, y aun en los asuntos más triviales deberá mantenerse bajo su mando. Así, por ejemplo, deberá levantarse, moverse, lavarse, o comer… sólo si se le ha ordenado hacerlo. En una palabra: deberá enseñarle a su alma, por medio del hábito largamente practicado, a no soñar nunca actuar con independencia, ya tornarse totalmente incapaz de ello.

PLATÓN DE ATENAS

EL MITO DEL ORIGEN Y DEL DESTINO

CAPÍTULO 1 [*]

EL HISTORICISMO Y EL MITO DEL DESTINO

SE halla ampliamente difundida la creencia de que toda actitud verdaderamente científica o filosófica, como así también toda comprensión más profunda de la vida social en general, debe basarse en la contemplación e interpretación de la historia humana. En tanto que el hombre corriente acepta sin consideraciones ulteriores su modo de vida y la importancia de sus experiencias personales y pequeñas luchas cotidianas, se suele decir que el investigador o filósofo social debe examinar las cosas desde un plano más elevado. Así, desde su ángulo, ve a] individuo como un peón, como un instrumento casi insignificante dentro del tablero general del desarrollo humano. Y descubre entonces que los actores realmente importantes en el Escenario de la Historia son, o bien las Grandes Naciones y su Grandes Líderes, o bien, quizá, las Grandes Clases, o las Grandes Ideas. Sea ello como fuere, nuestro investigador tratará de comprender el significado de la comedia representada en el Escenario Histórico y las leyes que rigen el desarrollo histórico. Claro está que si logra hacerlo será capaz de predecir las evoluciones futuras de la humanidad. Podrá, asimismo, dar una base sólida a la política y suministrarnos consejos prácticos acerca de las decisiones políticas que pueden tener éxito o que están destinadas al fracaso.

Tal la descripción sumamente sintética de la actitud que denominaremos *historicismo.* Se trata de una antigua idea o, más bien, de un conjunto de ideas más o menos vinculadas entre sí que han terminado por convertirse, desgraciadamente, en parte tan grande de nuestra atmósfera espiritual, que por lo común las damos por sentadas sin ponerlas en tela de juicio.

En otra parte he tratado de demostrar que el enfoque historicista de las ciencias sociales ofrece resultados verdaderamente pobres. H e tratado también de perfilar un método que, a mi juicio, podría producir mejores frutos.

Pero aun cuando el historicismo sea un método defectuoso, incapaz de producir resultados de valor, puede resultar útil el estudio de la forma en que se originó y que llegó a difundirse con tanto éxito. Una indagación histórica emprendida con este propósito puede servir, al mismo tiempo, para analizar la variedad de ideas que se ha ido acumulando alrededor de la doctrina historicista central, la cual afirma que la historia está regida por leyes históricas o evolutivas específicas cuyo descubrimiento podría permitirnos profetizar el destino del hombre.

Puede hallarse un buen ejemplo de historicismo, al que hasta ahora sólo hemos caracterizado en forma más bien abstracta, en una de sus formas más simples y antiguas, a saber, la doctrina del pueblo elegido. Se intenta con ella tornar comprensible la historia mediante una interpretación teísta, es decir, mediante el reconocimiento de Dios como autor de la comedia representada sobre el Escenario Histórico. La teoría del pueblo elegido supone, en particular, que Dios ha escogido a un pueblo para que se desempeñe como instrumento dilecto de Su voluntad, y también que este pueblo habrá de heredar la tierra.

En esta teoría, la ley del desarrollo histórico responde a la Voluntad de Dios. He aquí, pues, la diferencia específica que distingue la forma teísta de las demás formas de historicismo, El historicismo naturalista, por ejemplo, podría tratar la ley evolutiva como una ley de la naturaleza; un historicismo espiritualista, como la ley del desarrollo espiritual; un historicismo económico, por fin, como una ley del desarrollo económico, El historicismo teísta comparte con estas otras formas la doctrina de que existen leyes históricas específicas, susceptibles de ser descubiertas y sobre las cuales pueden basarse las predicciones relacionadas con el futuro de la humanidad.

No cabe ninguna duda de que la teoría del pueblo elegido surgió de la forma tribal de vida social. El tribalismo —la asignación de una importancia suprema a la tribu, sin la cual el individuo no significa nada en absoluto— es un elemento que habremos de encontrar en muchas de las

formas de la teoría historicista. Otras formas que han superado ya la etapa tribalista pueden retener todavía cierto grado de *colectivismo*[1]; así, puede suceder que realcen la significación de cierto grupo colectivo —por ejemplo, una clase— sin la cual el individuo no representa nada en absoluto. Otro aspecto de la teoría del pueblo elegido es el carácter remoto de aquello que se nos presenta como fin de la historia. En efecto, si bien se puede llegar a describir ese fin con cierto grado de precisión, debemos recorrer un largo camino antes de alcanzarlo. Pero el camino no sólo es largo sino también tortuoso, con vueltas hacia derecha e izquierda, adelante y atrás, En consecuencia, resulta posible acomodar convenientemente todo hecho histórico concebible dentro del esquema de la interpretación. De tal modo, ninguna experiencia concebible puede refutarlo[2]. Pero a quienes creen en él, les suministra *certeza* en cuanto se refiere al resultado final de la historia humana.

En el último capítulo del libro trataremos de efectuar una crítica de la interpretación teísta de la historia, como de demostrar también que algunos de los pensadores cristianos más grandes repudiaron esta teoría por considerarla idólatra. Los ataques contra esta forma de historicismo no deben ser interpretados, por lo tanto, como un ataque a la religión. En este capítulo, la doctrina del pueblo elegido nos ha servido sólo como ejemplo. Su valor como tal puede apreciarse fácilmente en el hecho de que sus principales características[3] son compartidas por las dos versiones modernas más importantes del historicismo, cuyo análisis comprenderá el cuerpo principal de esta obra; nos referimos a la filosofía histórica del racismo o fascismo, por una parte (la derecha), y la filosofía histórica marxista por la otra (la izquierda). En lugar del pueblo elegido, el racismo nos habla de raza elegida (por Gobineau), seleccionada como instrumento del destino y escogida como heredera final de la tierra. La filosofía histórica de Marx, a su vez, no habla ya de pueblo elegido ni de raza elegida, sino de la clase elegida, el instrumento sobre el cual recae la tarea de crear la sociedad sin clases, y la clase destinada a heredar la tierra. Ambas teorías basan su pronóstico histórico en una interpretación de la historia conducente al descubrimiento de cierta ley que rige su desarrollo. En el caso del racismo, se la considera una especie de ley natural; la superioridad

biológica de la sangre de la raza elegida explica el curso de la historia, pretérito, presente y futuro; no se trata aquí sino de la lucha de las razas por el predominio. En el caso de la filosofía marxista de la historia, la leyes de carácter económico; toda la historia debe ser interpretada como una lucha de clases por la supremacía económica.

La índole historicista de estos dos movimientos confiere a nuestra investigación con carácter limitado[4]. Más adelante, a lo largo del libro, volveremos sobre ellos y tendremos ocasión de remontar su origen a la fuente común de la filosofía de Hegel, por lo cual habremos de ocuparnos, también, del examen de dicho sistema. Y puesto que Hegel[5] sigue los pasos, en varios puntos fundamentales, de ciertos filósofos antiguos, será necesario examinar también las teorías de Heráclito, Platón y Aristóteles antes de retornar a las formas más modernas del historicismo.

CAPÍTULO 2

HERÁCLITO

SÓLO con Heráclito encontramos en Grecia teorías comparables, por su carácter historicista, con la doctrina del pueblo elegido. En la interpretación teísta, o más bien politeísta, de Homero, la historia se presenta como el producto de la voluntad divina. Pero los dioses homéricos no han establecido las leyes generales de su desarrollo. Lo que Homero trata de destacar y explicar no es la unidad de la historia sino, más bien, su falta de unidad. El autor de la comedia representada en el Escenario de la Historia no es un solo Dios; toda una variedad de dioses participan en ella. Lo que la interpretación homérica comparte con la judía es cierto vago sentimiento del destino y la idea de fuerzas ocultas entre bambalinas. Pero según Homero, el destino final se mantiene secreto, conservando, a diferencia de su contraparte judía, su misterio.

El primer griego que introdujo una teoría historicista más definida fue Hesíodo, probablemente bajo la influencia de las fuentes orientales. Hesíodo difundió la idea de un impulso o tendencia general, en determinado sentido, del desarrollo histórico. Su interpretación de la historia es pesimista: según él, la humanidad, alcanzada la edad de oro, está luego destinada a *degenerar,* tanto física como moralmente. La culminación de las diversas ideas historicistas profesadas por los primeros filósofos griegos llega con Platón, quien, en una tentativa de interpretar la historia y la vida social de las tribus griegas y, en particular, de los atenienses, trazó una grandiosa pintura filosófica del mundo. En su historicismo, sufrió una fuerte influencia de sus diversos predecesores, especialmente de Hesíodo; sin embargo, la influencia de mayor peso deriva directamente de Heráclito.

Heráclito fue el filósofo que descubrió la idea de *cambio.* Hasta esta época, los filósofos griegos, bajo la influencia de las ideas orientales, habían visto el mundo como un enorme edificio, en el cual los objetos

materiales constituían la sustancia de que estaba hecha la construcción.[1] Comprendía ésta la totalidad de las cosas, el *cosmos* (que originalmente parece haber sido una tienda o palio oriental). Los interrogantes que se planteaban los filósofos eran del tipo siguiente: «¿de qué está hecho el mundo?», o bien: «¿cómo está construido, cuál es su verdadero plan básico?» Consideraban la filosofía o la física (ambas permanecieron indiferenciadas durante largo tiempo) como la investigación de la «naturaleza», es decir, del material original con que este edificio, el mundo, había sido construido. En cuanto a los *procesos* dinámicos, se los consideraba, o bien como parte constitutiva del edificio, o bien como elementos reguladores de su conservación, modificando y restaurando la estabilidad o el equilibrio de una estructura que se consideraba fundamentalmente estática. Se trataba de procesos cíclicos (aparte de los procesos relacionados con el origen del edificio; los orientales, Hesíodo y otros filósofos se planteaban el interrogante de «¿quién lo habrá hecho?»). Este enfoque tan natural aun para muchos de nosotros todavía, fue dejado de lado por la genial concepción de Heráclito. Según ésta, no existía edificio alguno ni estructura estable ni cosmos. «El cosmos es, en el mejor de los casos, una pila de basuras amontonadas al azar», nos declara Heráclito.[2] Para él, el mundo no era un edificio, sino, más bien, un solo proceso colosal; no la suma de todas las cosas, sino la totalidad de todos los sucesos o cambios o *hechos*. «Todo fluye y nada está en reposo»; he ahí el lema de su filosofía.

Durante largo tiempo se dejó sentir la influencia del descubrimiento de Heráclito sobre el desarrollo de la filosofía griega. Los sistemas filosóficos de Parménides, Demócrito, Platón y Aristóteles pueden describirse todos adecuadamente como otras tantas tentativas de resolver los problemas planteados por este universo en perpetua transformación, descubierto por Heráclito. Difícilmente puede sobreestimarse la grandeza de este descubrimiento, que ha sido calificado de aterrador y cuyo electo se ha comparado con el de un «terremoto en el cual… todo parece oscilar».[3] Por mi parte, no me cabe ninguna duda de que Heráclito llegó a este descubrimiento debido a terribles experiencias personales, padecidas como resultado de los trastornos sociales y políticos de la época que le tocó vivir.

Heráclito, el primer filósofo que se ocupó, no ya «de la naturaleza», sino incluso de problemas ético-políticos, vivió en un momento histórico de revolución social. Era la época en que las aristocracias tribales griegas comenzaban a ceder ante el nuevo empuje de la democracia.

Si queremos comprender el efecto de esta revolución deberemos recordar la estabilidad y rigidez de la vida social en una aristocracia tribal. La vida social se halla determinada por tabúes sociales y religiosos; todos los individuos tienen su lugar asignado dentro del conjunto de la estructura social; todos sienten que su lugar es el apropiado, el «natural», puesto que les ha sido adjudicado por las fuerzas que gobiernan el universo; todos «conocen su lugar».

De acuerdo con la tradición, la condición de Heráclito era la de heredero de la familia real de reyes sacerdotes de Éfeso, pero renunció a sus derechos en favor de su hermano. Pese a su orgullosa negativa a tomar parte en la vida política de su ciudad, defendió la causa de los aristócratas, quienes trataban en vano de contener la impetuosa marea de las nuevas fuerzas revolucionarias.

Estas experiencias en el campo social o político se reflejan claramente en los fragmentos que se conservan de su obra.[4] «Los ciudadanos adultos de Éfeso tendrían que ahorcarse todos, uno por uno, y dejar el gobierno de la ciudad en manos de los niños…», dice Heráclito en uno de sus exabruptos provocados por la decisión del pueblo de expatriar a Hermiodoro, un aristócrata amigo suyo. Su interpretación de los motivos del pueblo reviste el mayor interés, pues demuestra que el caballito de batalla de las argumentaciones antidemocráticas no ha cambiado mucho desde los primeros días de la democracia. «Dicen ellos: no debe haber mejores entre nosotros, y si alguno se destaca, entonces que se vaya a otra parte, con otra gente». Esta hostilidad hacia la democracia irrumpe a través de todos sus fragmentos: «… el populacho se llena el vientre como las bestias… Escogen por guías a los vates y las creencias populares, sin advertir que los malos constituyen mayoría y sólo la minoría es buena… En Priena habitaba Bias, hijo de Teutabes, cuya palabra pesa más que la de otros hombres. (Y éste decía: “la mayoría de los hombres son malvados”… El populacho por nada se preocupa, ni aun por las cosas con que se da de

narices, ni tampoco puede aprender lección alguna, aunque esté convencido de que sí puede». Dentro de este mismo tenor afirma: «La ley puede exigir, también, que sea obedecida la voluntad de Un Hombre». Otra expresión del punto de vista conservador y antidemocrático de Heráclito resulta, por una casualidad, perfectamente aceptable para los demócratas en su significado aparente, aunque no en su intención: «Un pueblo debe luchar por las leyes de su ciudad como si fueran sus muros».

Pero la lucha de Heráclito en defensa de las antiguas leyes de su ciudad resultó vana; y lo efímero de todas las cosas dejó una impresión imborrable en su espíritu. Con su teoría del cambio no hace sino dar expresión a este sentimiento:[5] «Todo Huye», declara, y también, «no es posible bañarse dos veces en el mismo río». Desilusionado, argumentó contra la creencia de que el orden social existente habría de durar eternamente: «No debemos conducirnos como niños alimentados con la estrecha mira que se expresa en la frase "así nos llegó a nosotros"». Esta insistencia en el cambio y, especialmente, en la transformación de la vida social, constituye una importante característica, no sólo de la filosofía de Heráclito, sino también del historicismo en general. Que las cosas y hasta los reyes cambian es una verdad indiscutible que debe grabarse perfectamente, especialmente en aquellos que aceptan sin actitud crítica su medio social. Sin embargo, si bien hemos de admitir esta parte de su doctrina, el todo padece una de las características más perniciosas del historicismo, a saber, la atribución de una importancia excesiva al cambio, junto con la creencia complementaria en una *ley del destino* inexorable e inmutable.

En esta creencia nos vemos enfrentados con una actitud que, si bien parece contradecir, a primera vista, la insistencia de los historicistas en el cambio, es característica de la mayoría, si no de todos ellos. Quizá podamos explicar esta actitud si interpretamos la insistencia del historicista en lo mudable como síntoma de un esfuerzo necesario para vencer una resistencia inconsciente a la idea de cambio. Esto explicaría, también, la tensión emocional que conduce a tantos historicistas (aun en nuestros días) a hacer hincapié en la novedad de la revelación nunca oída que deben formular a la humanidad. Estas consideraciones sugieren la posibilidad de que los historicistas teman las transformaciones y que no sean capaces de aceptar la

idea de cambio sin una seria lucha interior. A menudo, parece como si tratasen de consolarse por la pérdida de un mundo estable, aferrándose a la concepción de que todo cambio se halla gobernado por una ley inmutable. (En Parménides y en Platón llegaremos a encontrar, incluso, la teoría de que el cambiante mundo en que vivimos es sólo una ilusión y de que existe otro mundo más real que se mantiene eternamente inalterable).

En el caso de Heráclito, la importancia atribuida al cambio lo conduce a la teoría de que todos los objetos materiales, ya sean sólidos, líquidos o gaseosos, son semejantes a llamas, es decir, que más que objetos son procesos y equivalen todos ellos a otras tantas transformaciones del fuego. La tierra (compuesta de cenizas), aparentemente tan sólida, no es sino fuego en un estado de transformación, y hasta los líquidos (y pueden convertirse en combustible, quizá bajo la forma de petróleo). «La primera transformación del fuego es el mar; pero del mar, la mitad es tierra y la otra mitad, aire caliente».[6] De este modo, todos los demás «elementos» —la tierra, el agua y el aire— son producto de la transformación del fuego: «Todas las cosas pueden transformarse en fuego y, a la inversa, del mismo modo que el oro puede convertirse en mercaderías y las mercaderías en oro».

Pero habiendo reducido todas las cosas a llamas, a procesos semejantes al de la combustión, Heráclito cree ver en esos procesos una ley, una medida, una razón, una sabiduría; y habiendo destruido el cosmos como edificio y declarado que sólo era un montón de basuras, lo rescata para introducirlo nuevamente bajo la forma del orden predestinado de los sucesos en el proceso universal.

Todo proceso del universo y, en particular, el propio fuego, se desarrolla de acuerdo con una ley definida que es su «medida»;[7] es ésta una ley inexorable e irresistible y, en esto, la idea de Heráclito se asemeja a nuestra moderna concepción de la ley natural, como así también a la concepción de las leyes históricas o evolutivas de los historiadores modernos. Pero discrepa de estas concepciones en la medida en que considera a la ley un decreto de la razón, cuyo cumplimiento se halla compelido por el castigo, exactamente de la misma manera que la ley impuesta por el Estado. Esa falta de diferenciación entre las leyes o normas legales por un lado y por el

otro, las leyes o uniformidades de la naturaleza, constituye un rasgo característico del tabuísmo tribal. En efecto, ambos tipos de leyes son considerados igualmente mágicos, de modo que resulta inconcebible toda crítica racional de los tabúes creados por el hombre, así como resulta inconcebible toda tentativa de perfeccionar la razón y sabiduría última de las leyes del mundo natural: «Todos los hechos acaecen con la necesidad del destino… el sol no se desviará un solo paso de su trayectoria, so pena de que las diosas del Destino, las emisarias de la Justicia, lo encuentren y lo vuelvan de inmediato a su curso». Pero el sol no sólo obedece a la ley; el Fuego, bajo la forma del sol y (como veremos) del rayo de Zeus, vigila el cumplimiento de la ley y se pronuncia en su conformidad. «El sol es el celoso custodio de los períodos, limitando, juzgando, anunciando y manifestando los cambios y estaciones que son la fuente de todas las cosas… Este orden cósmico, que es el mismo para todas las cosas, no ha sido creado ni por dioses ni por hombres; siempre fue, es y será un Fuego eternamente encendido que se aviva conforme a la medida y decrece también de acuerdo con ella… En su obra el Fuego lo juzga, lo toma *y* lo condena todo».

Frecuentemente se encuentra cierto elemento místico combinado con la idea historicista de un destino implacable. En el capítulo 24 el lector hallará un análisis crítico del misticismo; aquí sólo nos limitaremos a mostrar el papel desempeñado por el antirracionalismo y el misticismo en la filosofía de Heráclito:[8] «A la naturaleza le gusta ocultar —declara— y el Señor cuyo oráculo se encuentra en Delfos ni revela ni esconde, sino que expresa su significado por medio de sugerencias». El desprecio de Heráclito hacia los investigadores de mentalidad más empírica es típico de aquellos que adoptan esta actitud: «Aquel que conoce muchas cosas no necesita tener muchos cerebros pues, de otro modo, Hesíodo y Pitágoras los hubieran tenido en mayor número y lo mismo Jenófanes… Pitágoras es el abuelo de todos los impostores». Del brazo de este desdén hacia los hombres de espíritu científico, marcha la teoría mística de la comprensión intuitiva. La teoría heraclítea de la razón tomó como punto de partida el conocimiento de que si estamos despiertos, vivimos en un mundo común. Podemos comunicarnos y controlar y verificar nuestras existencias, unos con otros; y

aquí reside nuestra seguridad de que no somos víctimas de una ilusión. Pero a esta teoría también se le atribuye un segundo significado de carácter simbólico o místico. Se trata de la teoría de la intuición mística conferida a los elegidos, a aquellos que se hallan despiertos, que tienen la facultad de ver, oír y hablar: «No debemos comportarnos y hablar como si estuviéramos dormidos… quienes se hallan despiertos poseen un mundo común; aquellos que duermen se encierran en sus mundos privados… Ellos son incapaces tanto de escuchar como de hablar… Aun cuando oigan, es como si fueran sordos, y puede decirse de ellos aquello de que "están presentes y sin embargo no 1o están"… Una sola cosa es la sabiduría: comprender el pensamiento que guía a todas las cosas a través de todas las cosas». El mundo cuya experiencia resulta común a aquellos que se hallan despiertos es la unidad mística, lo singular entre todas las cosas, que sólo puede ser aprehendido por la razón: «Debemos seguir aquello que es común a todos… La razón es común a todos… Todo se convierte en Uno y Uno se convierte en Todo… El Uno que representa exclusivamente la sabiduría quiere y no quiere ser llamado por el nombre de Zeus… Es el rayo que guía todas las cosas».

Y baste por ahora en cuanto a los rasgos generales de la filosofía de Heráclito sobre el cambio universal y el destino oculto. De esta filosofía se desprende la teoría de la fuerza impulsora que yace detrás de todo cambio, teoría que manifiesta su índole historicista en su insistencia sobre la importancia de la «dinámica social», en oposición a la «estática social». La dinámica heraclítea de la naturaleza, en general, y de la vida social, en particular, confirma la opinión de que su filosofía le fue inspirada por los trastornos sociales y políticos que le tocó experimentar. En efecto, Heráclito declara que la lucha o la guerra constituye el principio dinámico y a la vez creador de todo cambio y, especialmente, de todas las diferencias que existen entre los hombres. Y como buen historicista típico ve en el juicio de la historia un juicio de carácter moral,[9] pues sostiene que el resultado de la guerra es siempre justo:[10] «La guerra es la madre y reina de todas las cosas. Ella demuestra quiénes son dioses y quiénes meros hombres, convirtiendo a éstos en esclavos y a aquéllos en amos… Ha de saberse que

la guerra es universal *y* que la justicia es pugna, y que todas las cosas se desarrollan a través de la lucha y por necesidad».

Pero si la justicia es lucha o guerra; si «las diosas del Destino» son, al mismo tiempo, «las emisarias de la Justicia»; si la historia, o, mejor dicho, si el éxito —es decir, el éxito en la guerra— constituye el criterio para medir el mérito, entonces el patrón mismo del mérito debe hallarse también «en continuo fluir». Heráclito resuelve este problema por medio de su relativismo y de su doctrina de la identidad de los opuestos. Tal se desprende de su teoría del cambio (que sigue siendo la base de la teoría de Platón y aún más todavía de la de Aristóteles). Un objeto que cambia debe perder cierta propiedad para adquirir la propiedad opuesta. Más que de un objeto, se trataría, entonces, de un proceso de transición de un estado a otro opuesto, o sea, una unificación de los estados opuestos:[11] «Los objetos fríos se calientan y los calientes se enfrían; lo que está húmedo se seca y lo que está seco se humedece… La enfermedad nos permite apreciar la salud… La vida y la muerte; la vigilia y el sueño; la juventud y la vejez, todo esto es idéntico, pues lo primero se convierte en lo segundo y esto vuelve a ser lo primero… lo divergente concuerda consigo mismo: es una armonía resultante de tensiones opuestas, como en el arco o en la lira… Los opuestos se pertenecen mutuamente; la mejor armonía resulta de la disonancia y todo se desarrolla a través de la lucha… La senda que conduce hacia arriba y la que conduce hacia abajo es la misma… La línea recta y la tortuosa son una sola e idéntica línea… Para los dioses, todas las cosas son hermosas, buenas y justas; los hombres, sin embargo, a algunas las consideran justas y a otras, injustas… El bien y el mal son idénticos».

Pero el relativismo de los valores (podría describírselo, incluso, como un relativismo ético) expresado en el último fragmento no le impide a Heráclito desarrollar sobre el marco de su teoría de la justicia, de la guerra y del veredicto de la historia, una ética tribalista y romántica de la Fama, del Destino y de la superioridad del Gran Hombre, todo lo cual se asemeja extrañamente a algunas ideas sumamente modernas:[12] «Aquel que caiga luchando será glorificado por los Dioses y por los hombres… Cuanto más grande la caída, más glorioso el destino… Los mejores buscan una sola

cosa por encima de todo: la fama eterna… un solo hombre vale más que diez mil, si es Grande».

Sorprende hallar en esos antiguos fragmentos, cuya fecha se remonta al año 500 a. C., tantas ideas características del moderno historicismo y de las recientes tendencias antidemocráticas. Pero aparte del hecho de que Heráclito fue un pensador de fuerza y originalidad no superadas y que, en consecuencia, muchas de sus ideas se han convertido (a través de Platón) en parte constitutiva del cuerpo principal de la tradición filosófica, la similitud filosófica quizá pueda explicarse, hasta cierto punto, por la similitud de las condiciones sociales de los períodos pertinentes. Es como si las ideas historicistas adquirieran relieve espontáneamente en las épocas de grandes transformaciones sociales. Así, hicieron su aparición cuando se derrumbó la vida tribal griega, y también cuando la de los hebreos cayó bajo el impacto de la conquista babilónica.[13] No pueden caber grandes dudas, a mi juicio, de que la filosofía de Heráclito constituye la expresión de un sentimiento de andar a la deriva; sentimiento que parece constituir una típica reacción ante la disolución de las antiguas formas tribales de vida social. En la Europa de los tiempos modernos las ideas historicistas fueron resucitadas durante la revolución industrial, especialmente a raíz del impacto de las revoluciones políticas en América y Francia.[14] Parece ser algo más que una mera coincidencia el que Hegel, que tanto tomó del pensamiento de Heráclito transmitiéndolo a todos los movimientos historicistas modernos, fuera el intérprete de la reacción contra la Revolución Francesa.

CAPÍTULO 3

LA TEORÍA PLATÓNICA DE LAS FORMAS O IDEAS

I

LA vida de Platón transcurrió en un período de guerras y luchas políticas que, a juzgar por lo que sabemos, fue aún más inestable que aquel en que había vivido Heráclito. Antes de Platón, el derrumbe de la vida tribal de los griegos había provocado en Atenas, su ciudad natal, un período de tiranía, al cual había sucedido el establecimiento de una democracia que trató celosamente de protegerse contra cualquier tentativa de introducir nuevamente la tiranía o la oligarquía, esto es, el gobierno de las principales familias aristocráticas.[1] Durante la juventud de Platón, el gobierno democrático de Atenas se vio envuelto en una guerra mortal con Esparta, la ciudad cabecera del Peloponeso, que había conservado muchas de las leyes y costumbres de la antigua aristocracia tribal. La guerra del Peloponeso duró, incluida una interrupción, veintiocho años. (En el capítulo 10, donde se examina más detalladamente el marco histórico, habrá oportunidad de advertir que la guerra no finalizó con la caída de Atenas en el año 404 a. C., como suele afirmarse).[2]

Platón nació durante la guerra y tenía veinticuatro años cuando ésta terminó. Los resultados de la contienda fueron terribles epidemias. Hambre en su último año, la caída de la ciudad de Atenas, guerra civil y un gobierno de terror denominado corrientemente el gobierno de los Treinta Tiranos; éstos obedecían las directivas de dos tíos de Platón, quienes perdieron la vida en su infructuosa tentativa de imponer el régimen despótico a los demócratas. El restablecimiento de la democracia y de la paz no significó tregua alguna, ciertamente, para Platón. Su amado maestro, Sócrates, a quien había de convertir más tarde en el personaje central de la mayoría de

sus diálogos, fue juzgado y ejecutado. El propio Platón parece haber corrido peligro similar, y junto con otros compañeros de Sócrates, abandonó Atenas.

Más tarde, con ocasión de su primera visita a Sicilia, Platón se enredó en las intrigas políticas tejidas en la corte de Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa, y aun después de su regreso a Atenas y de la fundación de la Academia, continuó desempeñando, junto con alguno de sus discípulos, un papel activo y finalmente funesto en las conspiraciones y revoluciones[3] que configuraban la política siracusana.

Esta breve reseña de los acontecimientos políticos que rodearon la vida de Platón puede ayudar a explicarnos por qué encontramos en su obra, al igual que en la de Heráclito, múltiples indicios de haber sufrido intensamente la inestabilidad e inseguridad políticas de su tiempo. Al igual que Heráclito, Platón era de sangre real; por lo menos la tradición sostiene que el origen de la familia de su padre se remontaba a Codrus, el último de los reyes tribales de Ática.[4] Platón se muestra sumamente orgulloso de la familia de su madre, la cual, según explica en sus diálogos (en el *Cármides* y el *Timeo),* se hallaba estrechamente vinculada con la de Salón, el legislador de Atenas. También sus tíos, Critias y Carmides, los jefes de los Treinta Tiranos, pertenecían a la familia de su madre. Con esta tradición en la familia, lo natural era esperar que Platón se interesase profundamente por los asuntos públicos, y la verdad es que la mayoría de sus obras confirma esta expectativa. Platón mismo relata (si la *Séptima Carta* es auténtica) que se mostró,[5] «desde el comienzo mismo, sumamente ansioso por la actividad política», pero que lo acobardaron las violentas experiencias de su juventud. «Viendo cómo todo oscilaba y se desplazaba a la deriva, sentí vértigo y desesperación». Al igual que la filosofía de Heráclito, el germen fundamental del sistema platónico se originó, a mi parecer, en esa sensación de que la sociedad y, en realidad, «todas las cosas» se hallan en incesante transformación; en efecto, nuestro filósofo resume su experiencia social exactamente del mismo modo en que lo había hecho su antecesor historicista, es decir, acudiendo a una ley del desarrollo histórico. De acuerdo con esta ley, que analizaremos más detenidamente en el próximo

capítulo, *todo cambio social significa corrupción, decadencia* o *degeneración.*

Esta ley histórica fundamental forma parte, en la concepción de Platón, de una ley cósmica que vale para todos los objetos de la creación en general. Todas las cosas que se hallan en perpetua transformación, todos los objetos creados, están destinados a corromperse. Al igual que Heráclito, Platón creía que las fuerzas que operan en la historia eran de carácter cósmico.

Hay casi la certeza, sin embargo, de que Platón no creía que todo se explicase mediante esta ley de la degeneración. Ya hallamos en Heráclito la tendencia a considerar las leyes evolutivas como si fueran de naturaleza cíclica; el modelo era, en aquel caso, la ley que determina la sucesión cíclica de las estaciones. De manera similar, podemos encontrar en algunas obras de Platón la idea de un Gran Año (su duración sería, al parecer, equivalente a la de 36 000 años corrientes), con su período de progreso o generación, correspondiente, presumiblemente, a la primavera y al verano, y otro de degeneración y decadencia correspondiente al otoño y al invierno. Según uno de los diálogos de Platón *(El Político),* nuestra edad ha sucedido a otra de oro, la edad de Cronos, en la cual el propio Cronos gobernaba al mundo y los hombres nacían de la tierra; en la nuestra, la edad de Zeus, el mundo ha sido abandonado de la mano de los dioses y librado a sus propios recursos, por lo cual la corrupción es cada vez mayor en su seno. Y también según el mismo diálogo, una vez alcanzado el punto más alto de corrupción, el dios volverá a retomar el timón de la nave cósmica y las cosas comenzarán a mejorar nuevamente.

No se sabe a ciencia cierta hasta qué punto creía Platón en esta historia de *El Político.* Por un lado, hay indicios indudables de que no creía que todo ello fuera literalmente cierto, pero por el otro, tampoco puede haber grandes dudas de que concebía la historia humana dentro de un marco cósmico y de que consideraba a su propia época una de las de mayor depravación —posiblemente la más profunda que era dable alcanzar— y que todo el período histórico precedente se hallaba determinado por una tendencia intrínseca hacia la decadencia; tendencia ésta compartida tanto por el desarrollo histórico como por el cósmico.[6] Lo que ya no es tan

claro, a mi parecer, es que también creyese que esta tendencia debía llegar necesariamente a su fin, una vez alcanzado el grado extremo de depravación. Lo que sí creía, ciertamente, es que mediante el esfuerzo humano, o quizá más bien, sobrehumano, era posible contener el fatal impulso histórico y poner fin a este proceso de decadencia.

II

Pese a los múltiples puntos de contacto que se observan entre Platón y Heráclito, advertimos aquí una importante diferencia. Platón creía que la ley del destino histórico, la ley de la decadencia, podía ser superada por la voluntad moral del hombre, apoyada por las facultades de su razón.

Lo que no resulta claro es la forma en que Platón conciliaba esta opinión con su creencia en una ley del destino. Sin embargo, hay algunos puntos que pueden explicar esta aparente discrepancia.

Platón creía que la ley de la degeneración suponía degeneración moral. La degeneración política depende fundamentalmente, por lo menos a su juicio, de la degeneración moral (y falta de conocimientos); y la degeneración moral se origina, a su vez, en la degeneración racial. He aquí la forma en que la ley cósmica general de la decadencia se manifiesta dentro del campo de los asuntos humanos.

Resulta comprensible, así, que el gran punto cósmico decisivo coincida con otro punto decisivo en el campo de los asuntos humanos —el campo moral e intelectual— y que aparezcan a nuestros ojos, por lo tanto, como resultado de un esfuerzo humano moral e intelectual. Platón puede creído perfectamente que así como la ley general de la decadencia se manifestaba en la decadencia moral conducente a la corrupción política, así también el advenimiento del punto decisivo cósmico decisivo se manifestaría en la llegada de un gran legislador cuyas facultades de raciocinio y cuya voluntad moral fueran capaces de poner fin a este período de decadencia política. Parece probable que la profecía formulada en *El Político,* del retorno a una edad de oro, constituya la expresión de tal creencia bajo la forma de un mito. Sea ello como fuere, lo cierto es que Platón creía en ambas cosas, es

decir, en una tendencia histórica general hacia la corrupción y en la posibilidad de contener dicha corrupción, en el campo político, por medio de la *supresión de todo cambio político.* Es éste, en consecuencia, el objetivo por el que aboga en sus obras.[7] Así, Platón trata de alcanzarlo mediante el establecimiento de un estado libre de los males que aquejan a todos los demás estados, pues toda transformación se halla paralizada en él, y, por lo tanto, no degenera. El mejor estado, el estado perfecto, es aquel que se halla libre del mal del cambio y la corrupción. Es el estado de la edad de oro que nunca cambia, es el *estado detenido.*

III

Con la creencia en dicho estado ideal, libre de toda transformación, Platón se aparta radicalmente de los dogmas del historicismo que encontramos en Heráclito. Pero pese a toda la importancia de esta diferencia, ella da lugar, no obstante, a nuevos puntos de contacto entre ambos filósofos.

Heráclito, no obstante las radicales conclusiones a que arribó, parece haberse sentido sobrecogido ante la idea de sustituir al cosmos por el caos. Parece haberse consolado, entonces —según dijimos— de la pérdida del universo estable, aferrándose a la idea de que el perpetuo cambiar se halla gobernado por una ley que no cambia. Esta tendencia a escapar de las consecuencias últimas del historicismo constituye un rasgo característico de muchos de *sus* defensores.

En Platón, tal tendencia adquiere relieves notables. (Indudablemente, se hallaba aquí bajo la influencia de la filosofía de Parménides, el gran crítico de Heráclito). Heráclito había generalizado su experiencia del flujo social, extendiéndolo al mundo de todos los objetos, y Platón, tal como ya lo hemos señalado, hizo otro tanto. Pero este último filósofo también proyectó su idea del estado perfecto que no cambia al reino de todos los objetos, sosteniendo que a toda categoría de objetos ordinarios sujetos a la corrupción, corresponde un objeto perfecto que no se altera. Esta creencia en objetos perfectos e inalterables, denominada comúnmente *Teoría de las*

Formas o ideas,[8] se convirtió en la doctrina central de su sistema filosófico.

La creencia de Platón de que es posible para el hombre infringir la férrea ley del destino y evitar la decadencia, deteniendo todo cambio, demuestra que sus tendencias historicistas tenían limitaciones bien definidas. Un sistema historicista riguroso y plenamente desarrollado dudaría mucho antes de admitir que el hombre, mediante su sólo esfuerzo, es capaz de alterar las leyes del destino histórico, aun después de haberlas descubierto. Más bien sostendría que no se puede luchar contra ellas, puesto que todos los planes y acciones del hombre son las vías por las cuales se cumple el destino histórico de las leyes inexorables de la evolución, exactamente del mismo modo en que Edipo encontró su sino *debido* a la profecía y a las medidas adoptadas por su padre para eludirla, y no a pesar de ellas. A fin de alcanzar una comprensión más clara de esta terminante actitud historicista y de analizar la tendencia opuesta involucrada en la creencia platónica de que es posible influir sobre el destino, haremos un contraste entre el historicismo, tal como se lo encuentra en Platón, y el punto de vista diametralmente opuesto —que también se encuentra en Platón— que podríamos designar con la expresión *ingeniería social*.[9]

IV

El ingeniero social no se plantea ningún interrogante acerca de la tendencia histórica del hombre o de su destino, sino que lo considera dueño del mismo, es decir, capaz de influir o modificar la historia exactamente de la misma manera en que es capaz de modificar la faz de la tierra. El ingeniero social no cree que estos objetivos nos sean impuestos por nuestro marco histórico o por las tendencias de la historia, sino por el contrario, que provienen de nuestra propia elección, o creación incluso, de la misma manera en que creamos nuevos pensamientos, nuevas obras de arte, nuevas casas o nuevas máquinas. A diferencia del historicista, quien cree que sólo es posible una acción política inteligente una vez determinado el curso futuro de la historia, el ingeniero social cree que la base científica de la

política es algo completamente diferente; en su opinión, ésta debe consistir en la información fáctica necesaria para la construcción o alteración de las instituciones sociales, de acuerdo con nuestros deseos y propósitos. Una ciencia semejante tendría que indicarnos *los* pasos que seguir si deseáramos, por ejemplo, eliminar las depresiones, o bien, producirlas; o si deseáramos efectuar una distribución de la riqueza más pareja, o bien, menos pareja. En otras palabras: el ingeniero social toma como base científica de la política una especie de *tecnología social* (como veremos más adelante, Platón la compara con el fundamento científico de la medicina), a diferencia del historicista, que la considera una ciencia de las tendencias históricas inmutables.

De cuanto se lleva dicho sobre la actitud del ingeniero social no debe inferirse que no haya importantes diferencias dentro del campo de la ingeniería social. Muy por el contrario, la diferencia entre lo que hemos denominado «Ingeniería Social Gradual», y la «Ingeniería Social Utópica» constituye uno de los temas de estudio principales de este libro. (Véase especialmente el capítulo 9, donde exponemos nuestras razones para defender la primera y rechazar la segunda). Pero por el momento nos circunscribiremos a la oposición que media entre el historicismo y la ingeniería social. Quizá pueda tornarse aún más clara esta oposición si se consideran las actitudes asumidas por el historicista y el ingeniero social hacia las *instituciones sociales,* es decir, aquellos objetos del tipo de una compañía de seguros, una fuerza policial, un gobierno o quizá, también, un almacén.

El historicista se inclina preferentemente a contemplar las instituciones sociales desde el punto de vista de su historia, esto es, de su origen, su desarrollo y su significación presente y futura. Puede suceder, tal vez, que insista en que su origen se debe a un plan o designio definido y a la persecución de objetivos definidos, ya sean éstos humanos o divinos; o bien puede afirmar que no se hallan planeadas para servir ningún objetivo claramente concebido, sino que son, más bien, la expresión inmediata de ciertos instintos y pasiones; o bien puede suceder que en otra época hayan servido como medios para conseguir fines definidos, pero que en la actualidad hayan perdido este carácter. El ingeniero social y el tecnólogo,

por el contrario, no demuestran mayor interés por el origen de las instituciones o por las intenciones primitivas de sus fundadores (si bien no existe ninguna razón para que no reconozcan el hecho de que «sólo una parte mínima de las instituciones sociales han sido conscientemente planeadas, en tanto que la gran mayoría se ha limitado a "crecer" como resultado involuntario de las acciones humanas»).[10] Lejos de ello, lo más probable es que enuncie el problema de la siguiente manera: si nuestros objetivos son tales y tales, ¿se halla esta institución bien concebida y organizada para alcanzarlos? Consideremos por ejemplo la institución del seguro. Al ingeniero o tecnólogo social no le interesa mayormente la cuestión de si el seguro se originó como un negocio lucrativo o, por el contrario, con el fin de servir a la comunidad. En lugar de ello, se limitará a efectuar la crítica de ciertas instituciones de seguro, indicando tal vez la forma de acrecentar el margen de ganancias o, lo que es muy diferente, la forma de aumentar el beneficio que prestan al público, y, en ambos casos extremos, habrá de sugerir los métodos más eficaces para alcanzar esos fines. Consideremos aún otro ejemplo de institución social, a saber: la fuerza policial. Algunos historicistas la describirán como instrumento para protección de la libertad y seguridad de los individuos, en tanto que otros verán en ella un instrumento de opresión y de gobierno de clase. El ingeniero o tecnólogo social, sin embargo, se limitaría a sugerir las medidas indicadas para convertir la fuerza policial en un adecuado instrumento para la protección de la libertad y seguridad de los ciudadanos, pero del mismo modo, podría también idear una medida para convertirla en una poderosa arma para el gobierno de una clase determinada. (En su carácter de ciudadano que persigue ciertos fines en los cuales cree, puede exigir la adopción de estos fines y de las medidas conducentes a los mismos. Pero como tecnólogo, deberá distinguir cuidadosamente entre la cuestión de los fines y su elección y la cuestión relativa a los hechos, es decir, los efectos sociales acarreados por una determinada medida).[11]

En términos más generales, podemos decir que el ingeniero encara racionalmente el estudio de las instituciones como medios al servicio de determinados fines y que, en su carácter de tecnólogo, las juzga enteramente de acuerdo con su propiedad, su eficacia, su simplicidad, etc.

El historicista, por el contrario, trataría más bien de descubrir el origen y destino de estas instituciones para establecer el «verdadero papel» desempeñado por ellas en el desarrollo de la historia, estimándolas, por ejemplo, en función «de la voluntad de Dios», de la «voluntad del destino» o de «las importantes tendencias históricas que sirven», etc. Todo esto no significa que el ingeniero social o tecnólogo haya de verse forzado a afirmar que las instituciones son medios o instrumentos para procurar ciertos fines; lejos de ello, puede ser perfectamente consciente del hecho de que ellas difieren en muchos aspectos importantes de las máquinas o meros instrumentos mecánicos. El tecnólogo no olvida, por ejemplo, que las instituciones «crecen» de forma similar (aunque de ningún modo idéntica) a aquella en que se desarrollan los organismos, hecho éste de fundamental importancia para la ingeniería social. Vemos, pues, que el tecnólogo no tiene por qué caer forzosamente en una filosofía «instrumentalista» de las instituciones sociales. (A nadie se le ocurriría decir que una naranja es un instrumento o un medio para alcanzar un fin; pero frecuentemente *la consideramos* un medio para lograr ciertos fines, por ejemplo, para aplacar el hambre o la sed cuando experimentamos deseo de comerla o, mejor aún, cuando nos proponemos ganarnos la vida con su venta.

Las dos actitudes antagónicas, la del historicismo y la de la ingeniería social, se dan juntas, a veces, en ciertas combinaciones típicas. El ejemplo más antiguo y probablemente el de mayor influencia, lo constituye la filosofía social y política de Platón. Para usar un símil tomado de la pintura, diremos que en ella se combinan un primer plano de elementos tecnológicos perfectamente evidentes y un segundo plano o fondo dominado por un minucioso despliegue de rasgos típicamente historicistas. Esta combinación es característica de un gran número de filósofos sociales y políticos que idearon lo que más tarde se llamó sistemas utópicos. Todos estos sistemas patrocinan cierto tipo de ingeniería social, puesto que exigen la adopción de ciertos medios institucionales —aunque no siempre muy realistas— para la consecución de sus fines. Pero cuando pasamos a considerar estos fines, entonces encontramos frecuentemente que se hallan determinados por una concepción historicista. Los objetivos políticos de Platón, en particular, dependen en grado considerable de sus teorías historicistas. En primer

término, hallamos su propósito de escapar al incesante flujo de Heráclito, cuyas manifestaciones son la revolución social y la decadencia histórica. En segundo término, Platón cree que esto puede alcanzarse mediante el establecimiento de un estado tan perfecto que se mantenga al margen del impulso general de la evolución histórica. En tercer término, cree que puede hallarse el *modelo u original* de su estado perfecto en el pasado remoto, en una edad de oro que se remonta a los albores de la historia; en efecto, si es cierto que el mundo se corrompe con el tiempo, entonces deberemos encontrar una perfección cada vez mayor a medida que retrocedamos en el pasado. El Estado perfecto sería algo así como el primer antecesor, el padre original de todos los Estados posteriores, los cuales vendrían a ser la descendencia degenerada, por así decirlo, de este Estado mejor, perfecto o «ideal»;[12] Estado ideal que no es un mero fantasma, ni un sueño, ni una «idea en nuestro pensamiento», sino que, en razón de su estabilidad, es mucho más real que todas aquellas sociedades decadentes sumergidas en el flujo de todas las cosas y condenadas a extinguirse en cualquier momento.

De este modo, aun el fin político de Platón —el mejor Estado— depende considerablemente de su concepción historicista; y, como ya dijimos antes, lo que vale para su filosofía del Estado puede hacerse valer para su filosofía general de «todas las cosas», esto es, su *Teoría de las Formas o Ideas.*

V

Las cosas sujetas a transformación, los objetos degenerados y decadentes, constituyen (al igual que el Estado) la descendencia, la progenie, por así decirlo, de los objetos perfectos. Y al igual que en el caso de los hijos, son verdaderas copias de sus progenitores originales. El padre o raíz, original de un objeto cambiante es lo que Platón denomina su «Forma», «Patrón» o «Idea». Como antes, debemos insistir en que la Forma o Idea, pese a este último nombre, no constituye una «idea en nuestro pensamiento», ni un fantasma, ni un sueño, sino un objeto real. Es, de hecho, más real que todas las cosas u objetos ordinarios sujetos a cambios,

que pese a su aparente solidez, están condenados a perecer, pues la Forma o Idea es un objeto perfecto y, por lo tanto, imperecedero.

No debe creerse que las Formas o Ideas se encuentren situadas, al igual que los objetos perecederos, en el espacio y el tiempo; por el contrario, se hallan fuera del espacio y también del tiempo (porque son eternas). No obstante, guardan contacto con el espacio y el tiempo, pues dado que son los progenitores o modelos de los objetos corrientes que se desarrollan y declinan en el espacio y el tiempo, tienen que haber mantenido algún contacto con el espacio en el principio de los tiempos. Puesto que no se las encuentra en nuestro espacio y nuestro tiempo, no pueden ser percibidas por nuestros sentidos, a diferencia de los objetos ordinarios y mudables que actúan sobre nuestros sentidos y son denominados, por lo tanto, objetos sensibles. Esos objetos sensibles, que son copias o vástagos de un mismo modelo u original, no sólo se parecen al patrón común, es decir, la Forma o Idea, sino que también se asemejan entre sí, al igual que los hijos de una misma familia; y así como los niños toman el nombre de su padre, también los objetos sensibles toman el de las Formas o Ideas que les dieron origen; para decirlo con las palabras de Aristóteles: «Reciben su nombre».[13]

Del mismo modo en que un niño puede mirar al padre, viendo en él un ideal; un modelo único; una personificación divinizada de sus propias aspiraciones; una materialización de la perfección, la sabiduría, la estabilidad, la gloria y la virtud; viendo en él la potencia que lo creó antes de que su mundo comenzara y que ahora lo preserva y sostiene y en «virtud» del cual existe, así Platón considera las Formas o Ideas. La idea platónica es el original y el origen del objeto; es su fundamento, la razón de su existencia, el principio estable y sustentador en «virtud» del cual existe. Es la virtud de la cosa, su ideal, su perfección.

Platón traza esta comparación entre la Forma o Idea de una clase de objetos sensibles y el padre de una familia numerosa, en el *Timeo,* uno de sus últimos diálogos. Éste se halla en estrecho acuerdo[14] con gran parte de sus escritos anteriores, sobre los cuales arroja considerable luz. Pero en el *Timeo* llega algo más lejos de lo recorrido en sus primeras enseñanzas, cuando representa el contacto de la Forma o Idea con el mundo del espacio y del tiempo mediante una extensión de su símil. Así, describe el «espacio»

abstracto en que se mueven los objetos sensibles (originalmente el espacio o vacío situado entre el cielo y la tierra) como un receptáculo, al que compara con la madre de todas las cosas, pues en él, en el comienzo de los tiempos, las Formas crean a los objetos sensibles estampándolos o imprimiéndolos en el espacio puro, y confiriendo su forma a sus descendientes. «Debemos concebir —escribe Platón— "tres clases de objetos": en primer término, aquellos que son creados; en segundo término, aquel en que tiene lugar la creación y, en último término, el modelo a cuya hechura y semejanza nacen los objetos creados. De este modo, podemos comparar al principio receptor con la madre; al modelo, con el padre y al producto de ambos con los hijos». Platón continúa luego describiendo más detalladamente los modelos, es decir, los padres, las Formas o Ideas inalterables: «Tenemos, primero, la Forma inalterable que no ha sido creada y es indestructible… invisible e imperceptible para los sentidos y que sólo puede ser contemplada mediante el pensamiento puro». A cada una de estas Formas o Ideas individuales corresponde toda una descendencia o raza de objetos sensibles, «otra clase de objetos que llevan el nombre de su Forma y se le asemejan, pero que son perceptibles para los sentidos, creados, sujetos al flujo y que se generan en un lugar y se disipan luego del mismo lugar, siendo aprehendidos por la opinión basada en la percepción». En cuanto al espacio abstracto, equiparado a la madre, es descrito de la siguiente forma: «Existe una tercera clase, el espacio, que es eterno e indestructible y que aloja a todos los objetos creados…».[15]

La comparación de la teoría platónica de las Formas o Ideas con ciertas creencias religiosas griegas nos ayudará a comprenderla. Al igual que en muchas religiones primitivas, algunos de los dioses griegos no son sino progenitores y héroes tribales idealizados, es decir, personificaciones de la «virtud» o «perfección» de la tribu. En consecuencia, ciertas tribus y familias remontaban su ascendencia a uno u otro de los dioses. (Según se afirma, el origen de la propia familia de Platón parecía remontarse al dios Poseidón).[16] Basta considerar que estos dioses son inmortales o eternos y perfectos —o casi perfectos— en tanto que los hombres corrientes se hallan sujetos al flujo de todas las cosas y también, por consiguiente, a la decadencia (que es, en verdad, el destino final de todo individuo humano),

para comprender que estos dioses son, con respecto a los hombres corrientes, lo mismo que las Formas o Ideas de Platón con relación a los objetos sensibles[17] (o también lo que su estado perfecto con respecto a los diversos estados existentes en la actualidad). Se observa, sin embargo, una importante diferencia entre la mitología griega y la teoría platónica de las Formas o Ideas. En tanto que los griegos veneraban a muchos dioses como ascendientes de las diversas tribus o familias, la teoría de las Ideas exige que sólo exista una Forma o Idea del hombre;[18] en efecto, no debemos olvidar que una de las doctrinas centrales de la teoría de las Ideas es que sólo hay una forma para cada «raza» o «clase» de objetos. La singularidad de la Forma que corresponde a la singularidad del progenitor resulta un elemento necesario de la teoría, si ésta ha de desempeñar una de sus funciones más importantes, a saber, la de explicar la similitud entre los objetos sensibles, cosa que surge naturalmente de la tesis de que estos últimos son copias o impresiones de *una* sola Forma. De este modo, si hubiera dos Formas iguales o semejantes, su similitud nos obligaría a suponer que ambas son copias de un tercer objeto original, el cual vendría a ser, finalmente, la única y verdadera Forma. O, para expresarlo con las palabras de Platón en el *Timeo*: «El parecido surgiría así, con mayor precisión, no de la comparación entre dos objetos, sino de la referencia de ambos a un tercer objeto superior que es su prototipo».[19] En *La República,* anterior al *Timeo,* Platón ya había explicado su tesis con gran claridad, valiéndose del ejemplo de la cama esencial, es decir, la Forma o Idea de una cama: «Dios… ha creado una cama esencial y solamente una; nunca creó ni creará, en cambio, dos o más camas… En efecto…, aun cuando Dios creara nada más que dos camas, saldría una tercera a la luz, a saber, la Forma exhibida por aquello que las dos camas creadas tuviesen en común; aquélla, y no estas últimas, sería entonces la cama esencial».[20]

Este razonamiento demuestra que las Formas o Ideas proveen a Platón sólo de un origen o punto de partida para todos los procesos que tienen lugar en el espacio y el tiempo (especialmente para la historia humana), sino también de una explicación de las semejanzas observadas entre los objetos sensibles de una misma clase. Si los objetos son semejantes debido a alguna virtud o propiedad por ellos compartida, por ejemplo, la blancura,

la dureza o la bondad, entonces esta virtud o propiedad debe ser única y la misma en todos ellos; en caso contrario no podría tornarlos semejantes. De acuerdo con Platón, todos ellos participan, si son blancos, de la Forma o Idea única de blancura, y de la dureza, si son duros. Al decir «participan», entendemos esta palabra en el mismo sentido en que los hijos participan de las facultades y dotes de sus padres, o también, del mismo modo en que las múltiples reproducciones particulares de un grabado, que no son sino otras tantas impresiones de una misma plancha y, por consiguiente, se parecen entre sí, pueden participar de la belleza del original.

El hecho de que esta teoría haya sido concebida para explicar la similitud de los objetos sensibles no parece guardar, a primera vista, ninguna relación con el historicismo. Y sin embargo, así es, y como nos dice el propio Aristóteles, fue precisamente esa relación la que indujo a Platón a elaborar esta teoría de las Ideas. Ahora trataremos de brindar una reseña de esta concepción, valiéndonos del comentario de Aristóteles, además de algunas indicaciones de las propias obras de Platón.

Si todas las cosas se hallan sujetas a un flujo incesante, entonces no será posible decir nada definido acerca de ellas. Jamás tendremos un conocimiento real de las mismas, sino, en el mejor de los casos, unas cuantas «opiniones» vagas y engañosas. Este aspecto del problema, según sabemos por Platón y Aristóteles,[21] preocupó a muchos discípulos de Heráclito. Parménides, uno de los precursores de Platón que mayor influencia tuvo sobre él, había enseñado que el conocimiento puro de la razón, a diferencia de la engañosa opinión basada en la experiencia, sólo podía tener por objeto un mundo libre de todo cambio, y que el conocimiento puro de la razón revelaba, de hecho, dicho mundo. Pero la realidad inmutable e indivisa que Parménides creía haber descubierto detrás del mundo de los objetos perecederos[22] carecía de toda relación con este mundo en que transcurre nuestra vida. No era capaz, por consiguiente, de explicarlo.

Claro está que Platón no podía declararse satisfecho con eso. Pese al disgusto y el desprecio que le inspiraba el mundo empírico sujeto al cambio, guardaba en el fondo un profundo interés por el mismo, y así, anhelaba correr el velo que ocultaba el secreto de su decadencia, de sus

cambios violentos y de sus infortunios. Platón tenía esperanzas de descubrir los medios para su salvación, y si bien le había impresionado la doctrina de Parménides de la existencia de un mundo inalterable, real, sólido y perfecto detrás de este mundo espectral en el que padece la raza humana, esta concepción no resolvía los problemas planteados, puesto que no postulaba ninguna relación entre ambos mundos. Lo que Platón buscaba era conocimiento, no opinión; el conocimiento racional puro de un mundo libre de cambios; pero, al mismo tiempo, un conocimiento que pudiera ser utilizado para investigar este mudable mundo en que vivimos y, especialmente, nuestra cambiante sociedad y las transformaciones políticas con sus extrañas leyes históricas. Platón aspiraba a descubrir el secreto de la ciencia regia de la política, del arte de gobernar a los hombres.

Pero cualquier ciencia exacta de la política parecía ser tan imposible como todo conocimiento exacto de un mundo en perpetua transformación; era pues, el político, un terreno donde no había ningún objeto fijo o estable. ¿Cómo podría discutirse cuestión política alguna, siendo que el significado de palabras tales como «gobierno», «Estado» o «ciudad» cambiaba con cada nueva fase del desarrollo histórico? La teoría política debe haberle parecido a Platón, en su período heraclíteo, tan engañosa, fluctuante e insondable como la práctica política.

En esta situación, Platón recibió de Sócrates, tal como lo indica Aristóteles, una orientación de suma importancia. A Sócrates le interesaban los asuntos de la ética y era, ante todo, un reformador ético, un moralista que acosaba a toda clase de gentes obligándolas a pensar, a justificarse y a explicarse y a explicar los principios de sus actos. Era su costumbre interrogarlos y parlo general no se declaraba satisfecho fácilmente con las respuestas. La respuesta típica que solía obtener, a saber, que actuamos de cierta manera porque es «prudente» hacerlo (o quizá, «conveniente», «justo» o «piadoso», etc)., sólo lo incitaba a proseguir su interrogatorio, preguntando *qué era* la prudencia, la conveniencia, la justicia o la piedad, según el caso. Así, Sócrates analizaba, por ejemplo, la prudencia o sabiduría desplegada en diversas profesiones u oficios, a fin de descubrir lo que todos estos «prudentes» tipos de conducta pudiesen tener en común y establecer, en consecuencia, lo que eso significa realmente la sabiduría o (para decirlo

con las palabras de Aristóteles) lo que es su verdadera *esencia.* Era «natural —expresa Aristóteles— que Sócrates buscase la esencia de las cosas»,[23] esto es, la virtud o fundamento de una cosa y la significación real, inalterable o esencial de los términos. «En este sentido, fue Sócrates el primero en plantear el problema de las definiciones universales».

Estos intentos de Sócrates de analizar términos éticos como la «justicia», la «modestia» o la «piedad» han sido comparados, justamente, con los modernos análisis del concepto de Libertad (de Mill[24] por ejemplo), del de Autoridad o del de Individuo y Sociedad (de Catlin). No hay por qué suponer que Sócrates, en su búsqueda de significaciones inmutables o esenciales para dichos términos, los haya personificado o tratado como objeto. El comentario de Aristóteles sugiere, por lo menos, lo contrario, añadiendo que fue Platón quien desarrolló el método socrático de buscar los significados o esencias, transformándolo en un método para determinar la naturaleza real, la Forma o Idea de un determinado objeto. Platón conservó «las doctrinas heraclíteas de que todos los objetos sensibles se hallan permanentemente en estado de flujo, y de que no existe ningún conocimiento cierto de los mismos», pero halló precisamente en el método de Sócrates una escapatoria de esas dificultades. Si bien «no podía haber definición alguna de los objetos sensibles puesto que éstos sufren continuas transformaciones», era posible formular definiciones y alcanzar un conocimiento verdadero de otros objetos de distinta categoría, a saber, las virtudes de los objetos sensibles. «Si el conocimiento o el pensamiento han de tener algún objeto, éste tendrá que ser cierta entidad, inalterable, diferente de los objetos sensibles», expresa Aristóteles,[25] y añade, comentando a Platón, que éste «llamaba Formas o Ideas a los objetos de este tipo, en tanto que los objetos sensibles, de distinta naturaleza según él, se limitaban a recibir su nombre. Y los múltiples objetos que tienen el mismo nombre que cierta Forma o Idea existen por su participación de la misma».

Esta síntesis de Aristóteles coincide estrechamente con los propios razonamientos de Platón expresados en el *Timeo*,[26] y nos demuestra que el problema fundamental de Platón consistía en encontrar un método científico adecuado para el estudio de los objetos sensibles. Platón quería obtener un

conocimiento racional puro y no tan sólo de opinión; y puesto que no era posible adquirir un conocimiento puro de los objetos sensibles, insistía —tal como dijimos antes— en obtener por lo menos aquel conocimiento puro que se hallaba relacionado en cierta manera con los objetos sensibles, pudiendo ser aplicado a los mismos. El conocimiento de las Formas e Ideas satisfacía esta exigencia, puesto que la Forma se hallaba relacionada con sus objetos sensibles del mismo modo que un padre lo está con sus hijos menores de edad. La Forma era el representante responsable de los objetos sensibles y podía ser consultada, por lo tanto, en las cuestiones de importancia concernientes al mundo del flujo.

De acuerdo con nuestro análisis, la teoría de las Formas o Ideas cumple, por lo menos, tres funciones diferentes en la filosofía platónica. (1) Constituye un instrumento metódico de la mayor importancia, pues torna posible el conocimiento científico puro, e incluso, un conocimiento susceptible de ser aplicado al mundo de los objetos cambiantes, de los cuales no puede adquirirse de forma inmediata conocimiento alguno, sino tan sólo opinión. De este modo, se hace posible indagar los problemas de una sociedad en transformación y elaborar una ciencia política. (2) Provee la tan ansiada clave para la *teoría del cambio* y de la decadencia, para la teoría de la degeneración y la generación y, especialmente, para la historia. (3) Abre un camino en el reino social hacia cierto tipo de ingeniería social, y hace posible la confección de instrumentos para detener las transformaciones sociales, puesto que sugiere la planificación de un «Estado mejor» que se parezca tanto a la Forma o Idea de un Estado que se halle libre de la decadencia.

El problema (2), la teoría del cambio y de la historia, será tratado en los próximos capítulos 4 y 5, donde se considerará la sociología descriptiva de Platón, es decir, su descripción y explicación del cambiante mundo social en que le tocó vivir. El problema (3), la detención de la transformación social, será tratado en los capítulos que van del 6 al 9, donde se examinará el programa político de Platón. El problema (1), vale decir, el de la metodología de Platón, ya ha sido brevemente reseñado en este capítulo con la ayuda del comentario de Aristóteles acerca de la historia de la teoría de

Platón. Pero antes de concluir quisiera agregar, todavía, algunas observaciones más.

VI

Utilizamos aquí la expresión *esencialismo metodológico* para caracterizar la opinión sustentada por Platón y muchos de sus discípulos, de que corresponde al conocimiento o «ciencia», el descubrimiento o la descripción de la verdadera naturaleza de los objetos, esto es, de su realidad oculta o esencia. Era creencia peculiar de Platón que la esencia de los objetos sensibles podía hallarse en otros objetos más reales, vale decir, en sus progenitores o Formas. Muchos de los esencialistas metodológicos posteriores, Aristóteles por ejemplo, no lo siguieron en absoluto en esta concepción, pero todos ellos coincidieron con él en que la tarea del conocimiento puro consistía en el descubrimiento de la naturaleza oculta, la Forma o esencia de las cosas. Todos estos esencialistas metodológicos coincidían con Platón, asimismo, en afirmar que dichas esencias podían ser descubiertas y discriminadas con la ayuda de la intuición intelectual; en que toda esencia poseía un nombre que le era propio y del cual derivaba el de la clase de objetos sensibles correspondientes, y en que podía describírsela con palabras. Y todos ellos concordaban en llamar «definición» a la descripción de la esencia de un objeto. De acuerdo con el esencialismo metodológico, puede haber tres formas de conocer una cosa: «Lo que quiero decir es que podemos conocer su realidad inalterable o esencia, que podemos conocer la definición de la esencia y que podemos conocer su nombre. Por consiguiente, pueden formularse dos cuestiones acerca de cualquier objeto real…: se puede dar el nombre y preguntar la definición, o bien se puede dar la definición y preguntar el nombre». Como ejemplo de este método, Platón utiliza la esencia del concepto «par» (en oposición a «impar»): «el número… puede ser un objeto susceptible de ser dividido en partes iguales. En caso de ser así, el número se llamará «par», y la definición del nombre «par» será «un número divisible en partes iguales»… y cuando se nos proporciona el nombre y se nos pregunta la definición, o

cuando se nos da la definición y se nos pregunta el nombre, hablamos, en ambos casos, de una misma esencia ya sea que lo llamemos «par» o «número divisible en partes iguales». Tras dar este ejemplo, Platón pasa a aplicar este método a una «prueba» relativa a la naturaleza real del alma, acerca de la cual hablaremos más adelante.[27]

Para comprender mejor el esencialismo metodológico, es decir, la teoría de que el objetivo de la ciencia consiste en revelar las esencias y describirlas por medio de definiciones, conviene contraponerlo a su opuesto, el *nominalismo metodológico.* En lugar de aspirar al descubrimiento de lo que es realmente una cosa y de definir su verdadera naturaleza, el nominalismo metodológico procura describir cómo se comporta un objeto en diversas circunstancias y, especialmente, si se observan ciertas irregularidades en su conducta. En otras palabras, el nominalismo metodológico cree ver el objetivo de la ciencia en la descripción de los objetos y sucesos de nuestra experiencia y en la «explicación» de estos hechos, esto es) su descripción con ayuda de leyes universales.[28] Y ve en nuestro lenguaje, especialmente en aquellas de sus reglas que diferencian las oraciones adecuadamente construidas y las inferencias de un simple cúmulo de palabras, el gran instrumento de la descripción científica;[29] no considera pues, a las palabras, nombres de las esencias, sino más bien herramientas subsidiarias para su tarea. El nominalista metodológico jamás considerará que una pregunta tal como «*¿qué* es la energía?», «*¿qué* es el movimiento?» o «*¿qué* es un átomo?» constituye una cuestión importante para la física; le atribuirá suma importancia, en cambio, a las preguntas de este tipo: «¿cómo puede aprovecharse la energía solar?», «¿cómo se mueve un planeta?», «¿en qué condiciones irradia luz un átomo?», etc. Y a aquellos filósofos que sostienen que antes de haber contestado el «qué es» no puede pretenderse responder a los «cómo», les responderá simplemente que prefiere el modesto grado de exactitud que le proporcionan sus métodos a la pretenciosa confusión en que ellos han incurrido con los suyos.

Los argumentos esgrimidos comúnmente en defensa de esa opinión[30] insisten en la importancia del cambio en la sociedad y exhiben, asimismo, otras tesis del historicismo. El físico, para mencionar un argumento típico,

se ocupa de objetos como la energía o los átomos, que, pese a cambiar, retienen cierto grado de constancia. Así, puede describir los cambios sufridos por estas entidades relativamente inalterables y no tiene necesidad de elaborar o sondear esencias, Formas o entidades igualmente invariables, a fin de obtener algo permanente sobre cuya base sea posible efectuar pronunciamientos definidos. El investigador social, sin embargo, se halla en posición muy diferente. Todo su campo de interés se halla en continuo cambio y, lejos de existir en él entidades permanentes, todo oscila bajo el impulso del flujo histórico. ¿Cómo podemos estudiar, por ejemplo, el gobierno? ¿Cómo podríamos identificarlo dentro de la diversidad de instituciones gubernamentales aparecidas en los diferentes Estados y en los distintos períodos históricos, sin presuponer que poseen algo *esencial* en común? Decimos que una institución es un gobierno si creemos que configura esencialmente un gobierno, vale decir, si concuerda con nuestra intuición de lo que es un gobierno; intuición ésta que podemos formular en una definición. Lo mismo valdría para otras entidades sociológicas tales como la «civilización». Debemos captar su esencia —así concluye el razonamiento historicista— y materializarla bajo la forma de una definición.

Estos modernos argumentos son muy semejantes, en mi opinión, a aquellos mencionados más arriba que, según Aristóteles, hicieron desembocar a Platón en su teoría de las Formas o Ideas. La única diferencia reside en que Platón (que rechazaba la teoría atómica y nada sabía de la energía) también aplicaba su doctrina al reino de la física y, de este modo, a todo el mundo en su conjunto. Se advierte aquí que el análisis de los métodos de Platón en el campo de las ciencias sociales puede revestir interés aún en la actualidad.

Antes de pasar a considerar la sociología de Platón y la forma en que éste utilizó el esencialismo metodológico en ese campo, quisiera dejar bien aclarado que he circunscripto mi tratamiento de Platón a su historicismo y a su concepción del «Estado mejor». Quede advertido el lector, pues, de que no ha de esperar una cabal exposición de toda la filosofía platónica, es decir, lo que podría denominarse un justo y completo tratamiento del platonismo. Mi actitud hacia el historicismo es de franca hostilidad, pues se

basa en la convicción de que dicha doctrina es superflua o quizá peor. Es por ello que mi examen de los rasgos historicistas del platonismo es sumamente severo. Si bien es mucho lo que admiro de Platón, especialmente todo aquello que aparentemente proviene de Sócrates, no creo que consista mi obligación en agregarle más lauros a los incontables tributos rendidos a su genio. Me siento inclinado, más bien, a destruir todo aquello que, a mi juicio, tiene de perjudicial esta filosofía. Es la tendencia totalitaria de la filosofía política de Platón lo que trataré de analizar y criticar.[31]

LA SOCIOLOGÍA DESCRIPTIVA DE PLATÓN

CAPÍTULO 4

CAMBIO Y REPOSO

PLATÓN fue uno de los primeros teóricos sociales y, sin duda, el que más influencia tuvo. Si hemos de entender la palabra «sociología» en el sentido que la usaron Comte, Mill y Spencer, Platón fue un sociólogo; esto significa que aplicó con éxito su método idealista al análisis de la vida social del hombre y de las leyes de su desarrollo, como así también de las normas y condiciones de su estabilidad. Pese a la gran influencia de Platón, este aspecto de su enseñanza ha pasado casi inadvertido. Ello parece obedecer a dos factores: en primer lugar, Platón presenta gran parte de su sociología en tan estrecha relación con *sus* exigencias éticas y políticas, que los elementos descriptivos pueden ser pasados por alto fácilmente. En segundo lugar, muchos de sus pensamientos fueron aceptados tan abiertamente, que la gente se limitó a asimilarlos inconscientemente y, por lo tanto, sin la debida actitud crítica. Fue de esta manera, en esencia, como adquirieron tanta influencia sus teorías sociológicas.

La sociología de Platón es una ingeniosa mezcla de especulación y de una aguda observación de los hechos. La base especulativa es, por supuesto, la teoría de las Formas y del flujo y la decadencia universales, de la generación y la degeneración. Pero sobre este cimiento idealista, Platón edifica una teoría de la sociedad sorprendentemente realista, capaz de explicar las principales tendencias del desarrollo histórico de las ciudades griegas, así como también las fuerzas sociales y políticas que obraron en su propio tiempo.

I

Ya hemos esbozado el marco especulativo y metafísico de la teoría platónica del cambio social. Nuestro mundo de objetos mudables en el espacio y el tiempo es el fruto de aquel otro mundo de Formas e Ideas inmutables. Y no sólo son inmutables, indestructibles e incorruptibles estas Formas o Ideas, sino que también son perfectas, verdaderas, reales y buenas; de hecho, en *La República*.[1] el «bien» es definido en cierta ocasión como «todo aquello que preserva» y el «mal» como «todo aquello que destruye o corrompe». Las perfectas y buenas Formas o Ideas son anteriores a las copias —los objetos sensibles— y constituyen algo así como los progenitores o puntos de partida[2] de todos los cambios que tienen lugar en el mundo del flujo. Esta concepción sirve para valorar la tendencia general y la dirección principal de todos los cambios que se producen en el mundo de los objetos sensibles, pues si el punto de partida de todo cambio es perfecto y bueno, entonces el cambio sólo puede constituir un movimiento de alejamiento de lo perfecto y lo bueno y de acercamiento hacia lo imperfecto y lo malo, hacia la corrupción.

Esta teoría podría ser desarrollada detalladamente; así, cuanto más se asemeja un objeto sensible a su Forma o Idea, tanto menos corrupto será, puesto que las Formas son en sí mismas incorruptibles.

Pero los objetos sensibles o generados no son copias perfectas; en realidad, ninguna copia puede ser perfecta, puesto que sólo es una imitación de la verdadera realidad, una apariencia, una ilusión, pero no la verdad. En consecuencia, ningún objeto sensible (con excepción, tal vez, de los más excelentes) se parece lo bastante a su Forma original para ser inalterable. «La inmutabilidad absoluta y eterna sólo es asignada a lo más divino de todas las cosas y los cuerpos no pertenecen a este orden»,[3] expresa Platón. Un objeto sensible o generado —tal como un cuerpo físico o un alma humana— si es una buena copia, puede cambiar escasamente al principio; y el cambio o movimiento más antiguo —el movimiento del alma— es «divino» todavía (a diferencia de los cambios secundario y terciario). Pero todo cambio, por pequeño que sea, lo hará diferente, y de este modo, menos perfecto al reducir la semejanza con su Forma. De esta manera, el objeto se

torna más alterable, con cada cambio y también más corruptible, puesto que se va alejando más y más de su Forma, que es la «causa de su inmovilidad y estado de reposo», como dice Aristóteles, parafraseando la doctrina de Platón de la siguiente manera: «Los objetos se generan por su participación en la Forma y se corrompen por la pérdida de esta Forma». Este proceso de degeneración, lento al principio y luego más rápido —esta ley de la decadencia y caída— es descrito dramáticamente por Platón en *Las Leyes,* el último de sus grandes diálogos. El pasaje se refiere primordialmente al destino del alma humana, pero Platón deja bien claro que vale para todas las cosas que «comparten el alma», con lo cual involucra a todos los seres vivos. «Todas las cosas que comparten el alma cambian —escribe—… y mientras cambian son arrastradas por el orden y la ley del destino. Cuanto más pequeño es el cambio de su carácter, tanto menos significativa es la declinación incipiente en su nivel de grado. Pero cuando los cambios aumentan y con ellos la iniquidad, entonces se precipitan hacia el abismo que conocemos con el nombre de regiones infernales». (En la continuación del pasaje Platón menciona la posibilidad de que «un alma dotada de un grado excepcionalmente elevado de virtud se torne, por la fuerza de su propia voluntad…, si se halla en comunión con la divina virtud, en extremo virtuosa y se traslade a una región superior». El problema del alma excepcional que logra salvarse a sí misma —y quizá, incluso, a otras almas — de la ley general del destino, será considerado en el capítulo 8). Un poco antes, en *Las Leyes,* Platón resume su doctrina del cambio: «Todo cambio, de cualquier índole que sea, salvo la transformación de una cosa vil, es el más grave de los traicioneros peligros que amenazan a un ser, ya sea un cambio de estación, del viento, del régimen del cuerpo o del carácter del alma»; y agrega, a fin de darle más vigor, «esta afirmación se aplica a todas las cosas, con la sola excepción, como acabo de decir, de los objetos viles». En conclusión, Platón enseña que *el cambio es el mal* y *que el reposo es divino.*

Vemos ahora que la teoría platónica de las Formas o Ideas supone cierta tendencia en el desarrollo del mundo sujeto a transformación, y que conduce a la ley de que en ese mundo debe aumentar continuamente la corruptibilidad de todas las cosas. No se trata tanto de una rígida ley de

corrupción universal creciente, sino más bien de una ley de corruptibilidad creciente, es decir, que aumenta el peligro o la probabilidad de corrupción, pero sin excluir la posibilidad de progresos excepcionales en el sentido opuesto. De ese modo, resulta factible, tal como lo indican las últimas citas, que un alma muy virtuosa desafíe la transformación y la decadencia, y que un objeto vil, por ejemplo una ciudad envilecida, mejore con los cambios (a fin de que este progreso tuviera algún valor sería necesario tornarlo permanente o estacionario, es decir, detener todo cambio ulterior).

La narración del origen de las especies, incluida en el *Timeo,* se halla en completo acuerdo con esta teoría general de Platón. Según dicha historia, el hombre, situado a la cabeza de la escala zoológica, es engendrado por los dioses; las demás especies tienen su origen en él y se desarrollan por un proceso de corrupción y degeneración. En primer lugar, algunos hombres —los cobardes y los villanos degeneran en mujeres, y aquellos que carecen de inteligencia degeneran paulatinamente en animales inferiores. Los pájaros —sostiene Platón— provienen de la transformación de individuos inofensivos pero demasiado calmos, que confían excesivamente en *sus* sentidos, «los animales terrestres proceden de hombres ajenos a la filosofía» y los peces, incluidos los moluscos, «son el producto degenerado de los más tontos, estúpidos e indignos de los hombres».[4]

Claro está que tal teoría puede aplicarse a la sociedad humana y también a su historia, explicando así la pesimista ley evolutiva de Hesíodo,[5] esto es, la ley de la decadencia histórica. Si hemos de creer el comentario de Aristóteles resumido en el último capítulo, admitiremos que la teoría de las Formas o Ideas fue introducida originalmente para satisfacer una exigencia metodológica, a saber, la de un conocimiento puro o racional, que resulta imposible en el caso de los objetos sensibles sujetos a transformación. Podemos advertir ahora que la teoría no se limita a eso. Además de satisfacer estas exigencias metodológicas suministra una teoría del cambio, explicando la dirección general del flujo de todos los objetos sensibles y, de este modo, la tendencia histórica a degenerar evidenciada por el hombre y la sociedad humana. (Y aún llega más lejos; en efecto, como veremos en el capítulo 6, la teoría de las Formas determina también la tendencia de las exigencias políticas de Platón e incluso los medios para su cumplimiento).

Si el sistema filosófico de Platón, al igual que el de Heráclito, surgió —como creo— de su experiencia social, en particular de su experiencia de las guerras de clase y del sentimiento desesperante de que el mundo social en que vivía se hallaba en pleno proceso de descomposición, se hace comprensible que la teoría de las Formas viniera a desempeñar un papel tan importante en la filosofía de Platón, cuando éste descubrió que podía explicar con ella la tendencia hacia la degeneración. Es de suponer que la debe haber abrazado como una solución casi milagrosa para el desconcertante enigma. En tanto que Heráclito no había logrado formular una condenación ética directa de la tendencia de la evolución política, Platón halló en su doctrina de las Formas la base teórica para un juicio pesimista a la manera de Hesíodo.

Sin embargo, la grandeza de Platón como sociólogo no reside en sus especulaciones generales y abstractas acerca de la ley de la decadencia social, sino más bien en la riqueza y detalle de sus observaciones y en la asombrosa agudeza de su intuición sociológica. Platón vio cosas que nadie había advertido con anterioridad y que sólo en nuestra época fueron redescubiertas. Puede mencionarse como ejemplo su teoría de los comienzos primitivos de la sociedad, del patriarcado tribal y, en general, su tentativa de discriminar los períodos típicos en el desarrollo de la vida social. Otro ejemplo lo constituye el historicismo sociológico y económico de Platón, es decir, su insistencia en el *marco económico* de la vida política y del desarrollo histórico, teoría ésta resucitada por Marx con el nombre de «materialismo histórico».

Un tercer ejemplo se encuentra en la ley platónica de las revoluciones políticas, según la cual todas las revoluciones suponen la existencia de una clase gobernante (o «élite») desunida. Esta ley, que constituye la base de su análisis de los medios para detener la transformación política y crear un equilibrio social, ha sido redescubierta en época relativamente reciente por los teoricistas del totalitarismo, especialmente Pareto.

Pasaremos ahora a considerar más detalladamente estos puntos, en particular el tercero, es decir, la teoría, de la revolución y el equilibrio.

II

Los diálogos en que Platón trata estas cuestiones son, por orden cronológico, *La República,* un diálogo de fecha muy posterior titulado *El Político* o *El Hombre de Estado,* y *Las Leyes,* la última y más extensa de sus obras. No obstante ciertas diferencias secundarias, se observa una considerable concordancia entre estos diálogos, que en algunos sentidos son paralelos y en otros complementarios. El de *Las Leyes*,[6] por ejemplo, presenta el cuadro de la declinación y caída de la sociedad humana a través del relato del pasaje gradual de la prehistoria griega a la historia; en tanto que los fragmentos paralelos de *La República* proporcionan de manera más abstracta un perfil sistemático de la evolución del gobierno, y *El Político,* por su parte, todavía más abstracto, suministra una clasificación lógica de los tipos de gobierno con sólo unas pocas alusiones aisladas a los hechos históricos. De forma similar, el de *Las Leyes* plantea con toda claridad el aspecto historicista de la investigación. «¿Cuál es el arquetipo u origen de un Estado?», se pregunta Platón en dicho diálogo, vinculando este interrogante con aquel otro: «¿no es el mejor método para encontrar respuesta a esta pregunta… El contemplar el crecimiento de los estados a medida que cambian, ya sea hacia el bien o hacia el mal?», Pero en las doctrinas sociológicas, la única diferencia fundamental parece obedecer a una dificultad puramente especulativa que, según todo, hace presumir preocupó a Platón considerablemente. Adoptando como punto de partida del desarrollo un Estado perfecto y, por lo tanto, incorruptible, le resultó difícil explicar el primer cambio —la caída del hombre o pecado original, por así decir— que puso en marcha todo el engranaje.[7] En el próximo capítulo examinaremos la tentativa de Platón de resolver este problema, pero antes realizaremos una consideración general de su teoría del desarrollo social.

Según *La República* la forma de sociedad original o primitiva y al mismo tiempo la única que se asemeja a la Forma o Idea del Estado, esto es, «el Estado perfecto», es un reinado de los hombres más sabios y más parecidos a los dioses. Esta ciudad-estado ideal se halla tan próxima a la perfección que se hace difícil concebir que pueda cambiar alguna vez. Y sin

embargo, ha debido tener lugar cierto cambio, y con él, la iniciación de la lucha de Heráclito, que constituye la fuerza impulsora de todo movimiento. Según Platón, las luchas intestinas, las guerras de clase fomentadas por intereses egoístas, particularmente de orden material o económico, constituyen la fuerza principal de la «dinámica social». La fórmula marxista: «La historia de todas las sociedades que hasta ahora han existido es la historia de una lucha de clases»,[8] calza casi tan bien en el historicismo de Platón como en el de Marx. Los cuatro períodos más notables, que marcan otros tantos «hitos en la historia de la degeneración política» y, al mismo tiempo, «las más importantes… variedades de los Estados existentes»,[9] son descritos por Platón en el orden siguiente: en primer lugar, después del Estado perfecto viene la «timarquía» o «timocracia», que es el gobierno de los nobles que aspiran al honor y la fama; en segundo lugar, la oligarquía, que es el gobierno de las familias ricas; «a continuación, la democracia», que es el gobierno de la libertad y que equivale a la ausencia de leyes y, finalmente, la «tiranía…, la cuarta y última enfermedad de la ciudad».[10]

Como se desprende de esa última observación, Platón considera la historia —que es para él la historia de la decadencia social— como si se tratase de la historia de una enfermedad, siendo la sociedad el paciente y el político —como veremos más adelante—, su médico, su salvador. Así como la descripción del curso típico de una enfermedad no siempre puede aplicarse a todos los pacientes, tampoco la teoría histórica de Platón de la decadencia social pretende validez para el desarrollo de todas las ciudades individuales. Su intención se reduce a describir tanto el curso original de la evolución por la cual se generaron inicialmente las formas principales de decadencia constitucional, como el curso típico de la transformación social.[11] Se advierte, así, que Platón se propuso delinear un sistema de períodos históricos gobernados por una ley evolutiva; en otras palabras, se propuso la elaboración de una teoría historicista de la sociedad. Esta tentativa, resucitada por Rousseau, fue puesta de moda por Comte, Mill, Hegel y Marx; pero si se considera la evidencia histórica disponible en la época de Platón, se verá que su sistema de los períodos históricos era tan bueno como el de cualquiera de estos historicistas modernos. (La principal diferencia

estriba en la valoración del curso adoptado por la historia. En tanto que el aristócrata Platón condenaba el desarrollo operado, estos autores modernos lo aplauden, por creer en la existencia de una ley del progreso histórico).

Antes de examinar detalladamente el Estado perfecto de Platón, haremos una breve reseña de su análisis del papel desempeñado por las fuerzas económicas y las luchas de clase en el proceso de transición entre las cuatro formas decadentes del Estado. La primera forma degenerativa del Estado perfecto, es decir, la timocracia o gobierno de los nobles ambiciosos, es similar, en casi todos los aspectos, al propio Estado perfecto. Es importante advertir que Platón identifica explícitamente esta forma estatal, la mejor y más antigua, con la constitución dórica de Esparta y Creta, y que estas dos aristocracias tribales representaban, efectivamente, la forma de vida política más antigua de Grecia. La mayor parte de la excelente descripción que hace Platón de sus instituciones se encuentra en ciertas partes de su descripción del Estado perfecto al cual se parece la timocracia. (Merced a esta doctrina de la similitud entre Esparta y el Estado perfecto, Platón se convirtió en uno de los más grandes propagandistas de lo que cabría denominar «el Gran mito de Esparta», esto es, el duradero e influyente mito de la supremacía de la constitución espartana y de su régimen de vida).

La diferencia principal entre el Estado perfecto o ideal y la timocracia reside en que esta última contiene cierto grado de inestabilidad; la clase gobernante patriarcal, otrora unida, se presenta ahora desunida, y es precisamente esta falta de unión lo que la lleva a la etapa siguiente, vale decir, a su degeneración en la oligarquía. La desunión surge como resultado de la ambición. «En primer lugar —dice Platón, hablando del joven timócrata— oye quejarse a la madre de que su esposo no sea uno de los gobernantes»…[12] Entonces se torna ambicioso y ansía distinguirse. Pero el factor decisivo en la transformación siguiente lo constituyen las tendencias sociales adquisitivas y rivalizantes. «Henos en la tarea de describir —expresa Platón— la forma en que la timocracia se transforma en oligarquía… Hasta un ciego podría verlo… Es el tesoro lo que arruina esta constitución. Los timócratas comienzan por crearse oportunidades para hacer alarde y derroche de su dinero y con esta finalidad deforman las leyes

y comienzan a desobedecerlas, ellos y sus mujeres…; y por si esto fuera poco, procuran superarse unos a otros en sus desenfrenos». He aquí, pues, cómo surge el primer conflicto de clase entre la virtud y el dinero o entre el viejo régimen de la simplicidad feudal y el nuevo de la riqueza. Se completa la transición hecha hacia la oligarquía cuando los ricos establecen una ley que «impide desempeñar cargos públicos a todos aquellos cuyos medios no alcanzan la suma estipulada. Este cambio es impuesto por la fuerza de las armas, en el caso de que fracasen las amenazas y la extorsión…».

Con el establecimiento de la oligarquía, se llega a un estado de guerra civil latente entre la oligarquía y las clases más pobres: «Exactamente del mismo modo en que un organismo enfermo… se halla a veces en lucha consigo mismo…, así se encuentra esta ciudad enferma. Atacada de tan grave dolencia, se hace la guerra ella misma con el menor pretexto, toda vez que cualquiera de los partidos se las arregle para obtener ayuda de afuera, el uno de una ciudad oligárquica y el otro de una democracia. ¿Y acaso no estalla, a veces, este estado enfermo en guerras civiles, aun sin ninguna influencia del exterior?».[13] Es esta guerra civil la que engendra la democracia: «La democracia nace… cuando triunfan los pobres, asesinando a unos…, desterrando a otros y compartiendo con el resto los derechos de la ciudadanía y de las funciones públicas, sobre un pie de igualdad».

La descripción que nos da Platón de la democracia es una parodia vívida pero fuertemente hostil e injusta de la vida política de Atenas y del credo democrático enunciado por Pericles en forma no superada aún, unos tres años antes del nacimiento de Platón. (En la última parte del capítulo 10, se analiza el programa de Pericles).[14] La descripción de Platón constituye una brillante pieza de propaganda política, y podremos apreciar todo el daño que ha hecho si consideramos que un hombre como Adam, excelente estudioso y editor de *La República,* no logra resistirse a la retórica con que Platón denuncia a su ciudad natal. Así, escribe Adam[15] que «la descripción que Platón hace de la génesis del hombre democrático es una de las piezas más sublimes y convincentes de la literatura de todo género, antigua o moderna». Y cuando el mismo autor prosigue diciendo que «la definición del demócrata, como el camaleón de la sociedad humana *lo pinta*

de una vez por todas», se advierte que Platón logró volver al menos, a este pensador, contra la democracia, por lo cual cabe preguntarse cuánto daño no habrá causado su ponzoñosa retórica en mentes desprevenidas o menos poderosas…

Frecuentemente, cuando el estilo de Platón se convierte —para usar una frase de Adam—[16] en una «marea plena de elevados pensamientos e imágenes y palabras», ello se debe, según parece, a la urgente necesidad de disimular con un fastuoso manto los harapos y debilidades de su razonamiento, o incluso, como en el caso que nos ocupa, a la falta completa de argumentos racionales. En su lugar se sirve de la invectiva, identificando la libertad con la ilegalidad, la libre iniciativa con la licencia y la igualdad ante la ley con el desorden. Los demócratas son calificados de libertinos y mezquinos, de insolentes, irrespetuosos de la ley y desvergonzados, de feroces y terribles bestias de presa, de caprichosos y de cultores únicamente del placer y de los deseos superfluos y sucios. («Se llenan el vientre como las bestias», según la expresión de Heráclito). El demócrata es acusado de llamar «reverencia a la locura…; cobardía a la temperancia…; mezquindad y grosería a la moderación y el orden en los gastos,[17] etc». Y hay más todavía: dice Platón, cuando el torrente de su retórica injuriosa comienza a decrecer, que «el maestro teme y lisonjea a sus alumnos…, y los viejos condescienden a los caprichos de los jóvenes… a fin de evitar que puedan parecer agrios o despóticos». (¡Y es Platón, el Maestro de la Academia, quien pone esto en boca de Sócrates, olvidando que éste jamás había sido maestro y que aún de viejo, nunca había parecido agrio o despótico! A Sócrates le había gustado, no «condescender» a los jóvenes, sino tratarlos —como en el caso del joven Platón— como a sus compañeros o amigos. Existen buenas razones para creer que Platón, en cambio, no se hallaba tan dispuesto a «condescender» y a discutir los distintos problemas con sus alumnos). «Pero se alcanza… la culminación de todo este exceso de libertad —continúa Platón— cuando los esclavos, hombres o mujeres, que han sido adquiridos en el mercado se vuelven, en todo punto, tan libres como aquellos de quienes son propiedad… ¿y cuál es el efecto acumulativo de todo esto? Que el corazón de los ciudadanos se torna tan tierno que el mero espectáculo de la esclavitud los irrita y no admiten que nadie se

someta a ella, ni siquiera en sus formas más moderadas». Aquí, después de todo, Platón rinde homenaje a su ciudad natal, si bien involuntariamente. Siempre será uno de los mayores triunfos de la democracia ateniense, haber tratado humanamente a los esclavos y haber llegado casi, pese a la inhumana propaganda de filósofos como Platón y Aristóteles, a abolir la esclavitud.[18]

De mucho mayor mérito, aunque también inspirada por el odio, es la descripción que hace Platón de la tiranía y, especialmente, de la transición a la misma. Platón insiste en que lo que describe son todas cosas que él mismo ha visto,[19] y sin duda alude a sus experiencias en la corte de Dionisia el Viejo, tirano de Siracusa. El paso de la democracia a la tiranía se produce fácilmente —declara Platón— cuando surge un jefe popular que sabe cómo explotar el antagonismo de clase entre ricos y pobres dentro del Estado democrático, y que consigue formar una guardia de corps o un ejército privado para su propia defensa. Los mismos que en un principio lo saludan como al campeón de la libertad, no tardan en ser esclavizados y, en una etapa ulterior, deben luchar por él, en «una guerra tras otra que el tirano habrá de provocar… porque debe hacer sentir a su gente la necesidad de un general».[20] Con la tiranía se alcanza la forma estatal más abyecta.

En *El Político,* donde Platón examina «el origen de los tiranos y los reyes, de las oligarquías y las aristocracias y de las democracias»,[21] puede hallarse un análisis muy semejante de las diversas formas de gobierno. Nuevamente encontramos aquí la explicación de que las diversas formas de gobierno existentes no son sino copias imperfectas del verdadero modelo o Forma del Estado, es decir, el Estado perfecto y patrón de todas las imitaciones, que se decía había existido en los antiguos tiempos de Cronos, padre de Zeus. La diferencia reside en que Platón distingue aquí seis tipos de Estados degenerados; pero esta diferencia carece de importancia, especialmente si se considera que Platón declara, en *La República*,[22] que los cuatro tipos allí analizados no son exhaustivos y que existen algunas etapas intermedias. En *El Político* se llega a los seis tipos de gobierno, distinguiendo, primero, entre tres formas distintas, a saber, el gobierno de un solo hombre, el de un grupo reducido de hombres y el de muchas personas. Cada uno de éstos se subdivide, a su vez, en dos tipos, de los

cuales uno es comparativamente bueno y el otro malo, según que imiten o no al «único original verdadero», mediante la copia y preservación de sus antiguas leyes.[23] Se distinguen, así, tres formas conservadoras o legítimas y tres absolutamente depravadas o ilegítimas: la monarquía, la aristocracia y la forma conservadora de democracia, en orden de méritos, constituyen las imitaciones legítimas. Pero la democracia se transforma en su forma ilegítima y luego, a través de la oligarquía —el gobierno ilegal de unos pocos— en el gobierno ilegal de una sola persona, esto es, la tiranía, que como dice Platón en *La República,* es el peor de todos.

Que la tiranía, el más vil de los Estados, no tiene por qué ser, necesariamente, la etapa final del desarrollo, ha sido expresamente indicado por Platón en un pasaje de *Las Leyes,* que en parte repite el cuadro trazado en *El Político,* y en parte se relaciona con él.[24] «Dadme un Estado gobernado por un tirano joven —exclama Platón—… que tenga la fortuna de ser contemporáneo de un gran legislador y de vincularse con él por algún accidente casual, ¿qué más podría hacer un dios por una ciudad a la que quisiera hacer feliz?» De esta manera, la tiranía, el más ruin de los Estados, puede llegar a reformarse. (Esto concuerda con la observación de *Las Leyes* citada más arriba, de que todo cambio es vil, «excepto el cambio de un objeto vil». No existen mayores dudas de que Platón, cuando habla de un gran legislador y de un tirano joven, debe estar pensando en sí mismo y en sus diversos experimentos con jóvenes tiranos, especialmente, en sus tentativas de reformar la tiranía de Dionisio el Joven sobre Siracusa. Más adelante examinaremos estos infortunados experimentos).

Uno de los principales objetos del análisis platónico del desarrollo político es la verificación de la fuerza propulsora de todo cambio histórico. En *Las Leyes,* el enfoque histórico ha sido explícitamente adoptado con este objetivo en vista: «¿No han nacido hasta ahora miles y miles de ciudades… pasando cada una por toda clase de gobiernos? .. Tratemos de aprehender, si es posible, la causa de tanta transformación. Mi esperanza es que al hacerlo se nos revele el secreto tanto del nacimiento de esas estructuras como de sus sucesivas transformaciones».[25] Como resultado de estas investigaciones descubre la ley sociológica de que la desunión interna, las guerras de clase fomentadas por el antagonismo de los intereses económicos de clase, es la

fuerza propulsora de todas las revoluciones políticas. Pero la formulación platónica de esa ley fundamental va aún más lejos. En efecto, insiste en que sólo la sedición interna dentro de la propia clase gobernante puede debilitarla lo suficiente para que pierda su poder. «Los cambios de toda constitución se originan, sin excepciones, en el propio seno de la clase gobernante y sólo cuando esta clase se torna desunida»;[26] talla fórmula contenida en *La República;* y en *Las Leyes* expresa (refiriéndose, posiblemente, a ese pasaje de *La República*): «¿Cómo puede un reino o cualquier otra forma de gobierno ser destruido por fuerza alguna que no provenga de los propios gobernantes? ¿Hemos olvidado, acaso, lo que decíamos hace poco cuando tratábamos este mismo tema, unos días atrás?». Esta ley sociológica, junto con la observación de que los intereses económicos constituyen las causas más probables de desunión, es la clave platónica de la historia; pero hay más aún, también es la clave de su análisis de las condiciones necesarias para el establecimiento del equilibrio político, esto es, la detención de la transformación política. Platón supone que estas condiciones se cumplían en la ciudad-estado ideal o perfecta de la antigüedad.

III

La descripción platónica del Estado perfecto ha sido interpretada habitualmente como el programa utópico de un progresista. Pese a sus insistentes aseveraciones —en *La República, Timeo* y *Critias*— de que sólo describe el pasado remoto, y pese a todos los pasajes paralelos de *Las Leyes,* cuya intención es manifiesta, se supone frecuentemente que su propósito fue proporcionar una velada descripción del futuro. Sin embargo, es mi opinión que Platón escribía sobre una base más sólida y que muchas características de su Estado perfecto, tal como se lo describe en los libros II y IV de *La República,* pretenden ser (al igual que sus reseñas de la sociedad primitiva en *El Político* y en *Las Leyes)* históricas,[27] o quizá, prehistóricas. Eso puede no aplicarse a todas las características del Estado perfecto; así, por ejemplo, en lo concerniente al reino de los filósofos (descrito en los

libros V a VII de *La República),* el propio Platón indica que aquél sólo puede darse en el mundo sin tiempo de las Formas o Ideas, de la «Ciudad del cielo». Más adelante examinaremos estos elementos de su descripción, deliberadamente ajenos a la historia, junto con las exigencias ético-políticas de Platón. Debe admitirse, por supuesto, que en la descripción de las constituciones primitivas o antiguas, su propósito no fue suministrar una reseña histórica exacta, pues sabía perfectamente que le faltaban los datos necesarios para realizar una empresa de ese tipo. A mi parecer, sin embargo, Platón realizó una seria tentativa de reconstruir las antiguas formas tribales de vida social de la mejor manera posible. No hay ninguna razón para poner eso en duda, especialmente si se tiene en cuenta que la tentativa tuvo un gran éxito en multitud de aspectos. Difícilmente hubiera podido ser de otro modo, puesto que Platón llegó a este cuadro a través de una descripción idealizada de las antiguas aristocracias tribales de Creta y Esparta. Con su aguda intuición sociológica, había visto que estas Formas no sólo eran viejas sino que también se hallaban petrificadas, detenidas; vio lo que eran: reliquias de una forma todavía más antigua. Y así, llegó a la conclusión de que esa forma más antigua había sido más estable aún y más petrificada en su desarrollo. Platón trató de reconstruir ese Estado tan antiguo y consecuentemente tan bueno y estable, de manera tal que resultase clara la forma en que se había mantenido libre de toda desunión, cómo habían sido eliminadas las guerras de clase y cómo se había reducido la influencia de los intereses económicos al mínimo manteniéndolos bajo control. Ésos son, pues, los principales problemas de la reconstrucción platónica del Estado perfecto.

¿Cómo resuelve Platón el problema de la eliminación de las guerras de clases? Si hubiera sido un progresista, se le hubiera ocurrido la idea de una sociedad igualitaria, desprovista de clases; en efecto —como puede verse, por ejemplo, en su propia parodia de la democracia ateniense— existían ya fuertes tendencias igualitaristas en Atenas. Pero su tarea no consistía en construir un Estado para el futuro, sino en reconstruir un Estado pretérito, a saber, el padre del Estado espartano, que no fue por cierto una sociedad sin clases. Muy por el contrario, existía en este Estado el régimen de la esclavitud y, en consecuencia, el Estado platónico perfecto se basa en la

distinción de clases más rígida. El Estado perfecto es un Estado de castas. El problema de la eliminación de las guerras de clases se resuelve, no mediante la abolición de las clases, sino mediante el otorgamiento a la clase gobernante de una superioridad tal que no pueda ser enfrentada. Al igual que en Esparta, sólo a la clase gobernante se le permite portar armas, sólo ella tiene derechos políticos o de otra naturaleza y sólo ella recibe educación, esto es, una enseñanza especializada en el arte de vigilar el rebaño o ganado humano. (En realidad, esa abrumadora superioridad confunde ligeramente a Platón, pues teme que sus miembros «aflijan a las ovejas», en lugar de limitarse a aprovechar «su lana», y que «se comporten más como lobos que como perros».[28] Más adelante, en el transcurso de este mismo capítulo, consideraremos nuevamente este problema). Mientras la clase gobernante se mantenga unida no puede haber ningún desafío a su autoridad y, por consiguiente, ninguna guerra de clase.

En su Estado perfecto, Platón distingue tres clases: los guardianes (magistrados), sus auxiliares armados o guerreros y los artesanos. Pero en reaildad sólo hay dos castas: la militar, compuesta por los magistrados armados y educados, y la de los súbditos, desarmados y sin educación, vale decir, el rebaño humano; en efecto, los guardianes no constituyen una casta separada sino que son, tan sólo, los guerreros más viejos y sabios provenientes de las filas de los auxiliares. El hecho de que Platón divida la casta gobernante en dos clases, la de los guardianes y la de los auxiliares, sin trazar otras subdivisiones semejantes dentro de la clase trabajadora, se debe principalmente a que su interés se concentra exclusivamente en los gobernantes. Los trabajadores, comerciantes, etc., no le interesan en absoluto; sólo son el ganado humano cuya única función consiste en proveer las necesidades materiales de la clase gobernante. Platón llega a prohibir incluso, que sus gobernantes legislen para la gente de esta clase y sus ordinarias querellas menudas.[29] Ésa es la razón por la que nuestras informaciones acerca de las clases bajas son tan pobres. Pero el mutismo de Platón no se mantiene totalmente ininterrumpido. «¿No hay infinidad de ganapanes —se pregunta en cierta ocasión— que no poseen una sola chispa de inteligencia y son indignos de ser alojados en el seno de la sociedad, pero cuyos vigorosos cuerpos son aptos para el trabajo rudo?» Dado que

esta repudiable observación ha dado lugar al comentario conciliador de que Platón no admite esclavos en su ciudad ideal, señalaré aquí que esta opinión es errónea. Cierto es que Platón no analiza explícitamente, en parte alguna, el régimen de la esclavitud, al describir el Estado perfecto, y es cierto, incluso, que llega a sostener que la palabra «esclavo» debería ser suprimida y que deberíamos *llamar* a los artesanos, «empleados» o «sustentadores». Pero todo esto obedece tan sólo a razones de propaganda. En ninguna parte se observa el menor indicio de que se haya abolido o mitigado la institución de la esclavitud. Muy por el contrario, Platón sólo siente desprecio hacia aquellos «sentimentales» demócratas atenienses que defendían el movimiento abolicionista. Su punto de vista se torna perfectamente claro, por ejemplo, en su descripción de la timocracia, segundo Estado en grado de perfección. He aquí lo que dice Platón del ciudadano timócrata: «Su inclinación natural será la de tratar cruelmente a los esclavos, pues carece de la educación necesaria para despreciarlos convenientemente». Pero como sólo en la ciudad perfecta puede hallarse una educación superior a la proporcionada por la timocracia, debemos concluir, forzosamente, que en la ciudad platónica perfecta existen esclavos y que no son tratados con crueldad, pero sí convenientemente despreciados. En su consecuente desdén por los mismos, Platón omite la consideración detallada del tópico. Esa conclusión se halla plenamente corroborada por el hecho de que un pasaje de *La República,* que censura la práctica corriente entre los griegos de esclavizar a los propios griegos, finaliza con la defensa explícita de la esclavitud de los bárbaros e incluso con una recomendación a «nuestros ciudadanos» —es decir, los de la ciudad perfecta— de «proceder con los bárbaros como los griegos proceden ahora con los griegos». Tal punto de vista se halla confirmado, además, por el texto de *Las Leyes,* donde se adopta la actitud más inhumana hacia los esclavos.

Puesto que sólo la clase gobernante detenta el poder político, incluida la facultad de mantener al ganado humano dentro de tales límites que le impidan tornarse peligroso, todo el problema de preservar el Estado se reduce a conservar la unidad interna de la clase gobernante. ¿Cómo se mantiene esa unidad? Mediante un adiestramiento especial y otras influencias psicológicas, pero, principalmente, mediante la eliminación de

los intereses económicos capaces de conducir a la desunión. Esta abstinencia económica se alcanza y regula mediante la introducción del comunismo, vale decir, la abolición de la propiedad privada, especialmente con respecto a los metales preciosos. «En Esparta estaba prohibida la posesión de metales preciosos»; este régimen comunista se circunscribe a la clase gobernante, que es la única que debe mantenerse a salvo de la desunión; las querellas entre los súbditos no son dignas de la menor consideración. Puesto que toda propiedad es propiedad común, también deberá haber una posesión común de las mujeres y niños. Ningún miembro de la clase gobernante deberá poder identificar a sus hijos o padres: la familia debe ser destruida, o más bien, extendida hasta abarcar toda la clase guerrera. De otra manera, la rivalidad entre las familias podría convertirse en una fuente posible de desunión; en consecuencia, «todo ciudadano deberá mirar a los demás como si pertenecieran a una misma familia».[30] (Esa idea no era ni tan nueva ni tan revolucionaria como parece; debemos recordar las restricciones impuestas por Esparta a la índole privada de la vida familiar, tales como el edicto de las comidas privadas, al cual Platón hace constante referencia con la designación de institución de las «comidas comunes»). Pero ni siquiera la propiedad en común de las mujeres e hijos basta para salvaguardar a la clase gobernante de todos los peligros económicos. Así, es de suma importancia eliminar la prosperidad al mismo tiempo que la pobreza. Ambas representan una amenaza para la unión: la pobreza, porque impulsa a la gente a adoptar medios desesperados para satisfacer sus necesidades; la prosperidad, porque la mayor parte de los cambios surgen de la abundancia, de la acumulación de la riqueza que hace posible la realización de peligrosos experimentos. Sólo un sistema comunista que no deje lugar ni para grandes necesidades ni para excesivas riquezas puede reducir los intereses económicos al mínimo y garantizar, así, la unión de la clase gobernante.

El comunismo de la casta gobernante de la ciudad perfecta puede deducirse, de este modo, de la ley sociológica fundamental del cambio expuesta por Platón; dicho régimen es la condición necesaria, aunque no suficiente, para la estabilidad política, que debe ser su característica fundamental. A fin de que la clase gobernante se sienta realmente unida,

como una sola tribu o como una gran familia, es tan necesaria cierta presión exterior como los propios vínculos entre los miembros de la clase. Esa presión puede asegurarse mediante la profundización y ensanchamiento del abismo que separa a gobernantes y gobernados. Cuanto más fuerte sea el sentimiento de que los súbditos constituyen una raza diferente y completamente inferior, tanto más fuerte será el sentido de unión entre los gobernantes. Llegamos de esta manera al principio fundamental, enunciado sólo después de algunas vacilaciones, de que no debe haber la menor mezcla entre ambas clases:[31] Cualquier contacto o intercambio de una clase a otra —expresa Platón— constituye una grave transgresión contra la ciudad y puede ser justamente condenada como el más bajo de los crímenes». Pero claro está que una división de clases tan rígida debe ser justificada de algún modo y una tentativa semejante sólo puede basarse en la tesis de que los gobernantes son superiores a los súbditos. En consecuencia, Platón trata de justificar su división de clases mediante la triple pretensión de que los gobernantes son muy superiores en tres aspectos, a saber: raza, educación y escala de valores. Las valoraciones morales de Platón —que son, por supuesto, idénticas a las de los gobernantes de su Estado perfecto—, serán estudiadas oportunamente en los capítulos 6, 7 Y8; por lo tanto, aquí nos circunscribiremos a describir sólo algunas de las ideas de Platón con respecto al origen, crianza y adiestramiento de su clase gobernante. (Antes de pasar a efectuar esta descripción, desearía expresar mi convencimiento de que la superioridad personal —ya sea racial, intelectual, moral o educacional— no puede bastar nunca para justificar prerrogativas políticas, aun cuando pudiera establecerse a ciencia cierta dicha superioridad. Actualmente, la mayoría de la gente de los países civilizados admite que la superioridad racial es un mito; pero aun cuando fuese un hecho comprobado, no debería crear derechos políticos especiales, si bien podría engendrar responsabilidades morales especiales para los individuos superiores. Análogas exigencias habrán de tenerse con aquellos que sean intelectual, moral y educacionalmente superiores; y no puedo dejar de pensar que los argumentos en contrario de ciertos intelectualistas y moralistas sólo logran demostrar el poco éxito que en ellos ha tenido la educación, pues no

alcanzó siquiera a darles conciencia de sus propias limitaciones y de su fariseísmo).

IV

Si queremos comprender las ideas de Platón acerca del origen, crianza y adiestramiento de su clase gobernante, no deberemos perder de vista los dos puntos principales de nuestro análisis. Deberemos tener presente, ante todo, que la tarea de Platón consiste en reconstruir una ciudad del pasado, si bien vinculada con el presente, de tal forma que algunos de sus rasgos se conservaban todavía claramente discernibles en los Estados existentes, por ejemplo, Esparta; y, en segundo lugar, que Platón reconstruye su ciudad con la vista puesta en las condiciones necesarias para lograr su estabilidad, y que busca las garantías de esta estabilidad únicamente dentro de la propia clase gobernante y, más especialmente, en su unión y en su fuerza. Puede mencionarse, con respecto al origen de la clase gobernante, que Platón habla en *El Político* de un tiempo todavía anterior al de su Estado perfecto, en que «el propio Dios era el pastor de los hombres, conduciéndolos y gobernándolos exactamente del mismo modo en que el hombre… conduce todavía a las bestias. Entonces, no existía la… propiedad de las mujeres y de los hijos.[32] Eso no es tan sólo un simple símil del buen pastor; si se tiene en cuenta lo que declara Platón en *Las Leyes,* debe ser interpretado de forma más literal. En efecto, se nos dice allí que esta sociedad primitiva, anterior aun a la ciudad primera y perfecta, se halla constituida por nómadas pastores montañeses, y gobernada por un patriarca: «El gobierno se originó —dice Platón, refiriéndose al período anterior a la primera ciudad—… como el mandato del descendiente mayor, quien heredaba la autoridad de su padre o madre, y entonces todos los demás lo seguían como una bandada de pájaros, formando, de ese modo, una sola horda regida por aquella autoridad y reinado patriarcal, que de todos los reinados es el más justo». Esas tribus nómadas se establecieron —según se afirma— en las ciudades del Peloponeso, especialmente en Esparta, donde eran conocidos con el nombre de dorios. Cómo sucedió esto es cosa que no ha sido claramente

explicada, pero se comprende la renuencia de Platón a hacerlo, cuando se descubre por vehementes indicios que dicho «establecimiento» fue, en realidad, una violenta invasión. Ésa y no otra, según todo lo hace presumir, es la verdadera historia del establecimiento dórico en el Peloponeso. Tenemos, pues, las mejores razones para creer que Platón se propuso, con su historia, trazar una descripción seria de los hechos prehistóricos; descripción no sólo del origen de la raza dominadora de los dorios, sino también del origen de su rebaño humano, es decir, de los habitantes originarios. En un pasaje paralelo de *La República,* Platón nos proporciona una descripción mitológica, aunque muy ajustada, de la conquista misma, cuando se refiere al origen de los «terrígenos», la clase gobernante de la ciudad perfecta. (En el capítulo 8 nos ocuparemos del mito de los terrígenos desde un punto de vista diferente). He aquí la descripción de su marcha triunfal sobre la ciudad, fundada con anterioridad por los mercaderes y artesanos: «Una vez armados y adiestrados, los terrígenos se abren paso hasta llegar a la ciudad bajo el mando de los guardias. Y luego que exploran el lugar, se instalan en el mejor sitio para acampar, sitio que será, a la vez, el más adecuado para dominar a los habitantes en caso de que alguno se resista a obedecer la ley, y para defenderse de los enemigos exteriores que podrían caer como lobos sobre la majada». Siempre debe tenerse presente este cuento breve y triunfal que narra el sometimiento de un pueblo sedentario a una horda guerrera y conquistadora (identificada, en *El Político,* con el grupo de pastores nómadas montañeses del período anterior al establecimiento) cuando se interpreta la reiterada insistencia de Platón en la afirmación de que los buenos gobernantes, ya sean dioses, semidioses o guardianes, son los pastores patriarcales de los hombres, y de que el verdadero arte político, el arte de gobernar, es una suerte de facultad pastoril, eso es, el arte de manejar y dominar el rebaño humano. Es teniendo en cuenta tales consideraciones como debemos examinar su descripción de la crianza y adiestramiento de «los auxiliares obedientes a los gobernantes como los perros ovejeros lo son a los pastores».

La crianza y educación de los auxiliares y, de este modo, de la clase gobernante del Estado platónico es, al igual que su facultad de portar armas, un símbolo de clase y, por lo tanto, una prerrogativa de clase.[33] Además, la

crianza y la educación no son meros símbolos vacíos sino instrumentos para el gobierno de clase, necesarios para asegurar la estabilidad de este gobierno. Platón los trata exclusivamente desde este punto de vista, es decir, como poderosas armas políticas o medios útiles para arrear la majada humana y para unificar a la clase gobernante.

Con ese objeto, es de suma importancia que la clase dominante se sienta superior a la dominada. «La raza de los guardianes debe mantenerse pura»; [34] dice Platón (en defensa del infanticidio) cuando esgrime el argumento racial, usado y repetido desde entonces, de que la cría de los animales se lleva a cabo con mayor cuidado que la de los propios hombres. (El infanticidio no era una institución ateniense, pero Platón, en vista de que lo practicaban en Esparta por razones de eugenesia, llegó a la conclusión de que debía ser una costumbre antigua y, por lo tanto, buena). Platón exige que se apliquen a la crianza de la raza dominante los mismos principios que un criador experimentado aplica a la de perros, caballos o pájaros. «Si no se los criase de esta manera, ¿no es obvio que la raza de nuestros pájaros o perros no tardaría en degenerar?», reza el argumento de Platón, cuya conclusión es que «los mismos principios se aplican a la raza de los hombres». Las cualidades raciales que deben exigirse de un guardián o un auxiliar son, específicamente, las correspondientes a un perro ovejero. «Nuestros guerreros-atletas… deben mostrarse vigilantes como los perros guardianes», sostiene Platón, argumentando: «Por cierto que no existe ninguna diferencia, en lo que a su aptitud natural para mantenerse vigilantes se refiere, entre un agraciado joven y un perro de raza». En su entusiasta admiración por los perros, Platón llega a atribuirles, incluso, «una auténtica naturaleza filosófica», pues, «¿no es el amor al saber idéntico a la actitud filosófica?».

La principal dificultad con que tropieza Platón es la de que los guardianes y auxiliares deben estar dotados de un carácter fiero y bondadoso a un tiempo. Es evidente que deben ser educados en la fiereza, puesto que deben hallarse preparados para «enfrentar cualquier peligro con espíritu valiente e inquebrantable».

No obstante, «si su naturaleza ha de ser tal, ¿qué hacer para evitar que practiquen la violencia entre sí o contra el resto de los ciudadanos?».[35] En

verdad, sería «simplemente monstruoso que los pastores se sirvieran de perros… capaces de atacar a las ovejas, comportándose más como lobos que como perros». El problema entraña gran importancia desde el punto de vista del equilibrio político o, mejor dicho, de la estabilidad del Estado, pues Platón no confía en un equilibrio de las fuerzas de las diversas clases, dado que ello sería inestable. Claro está que tampoco es posible controlar a la clase gobernante con sus poderes arbitrarios y su bravura, mediante la fuerza contraria de los súbditos, pues la superioridad de la clase gobernante debe mantenerse intacta. La única forma de control posible para la clase gobernante es, por lo tanto, el autocontrol. Así como debe ejercitar la abstinencia económica, es decir, la moderación en la explotación económica de los súbditos, del mismo modo debe moderar su carácter fiero en sus relaciones con la clase gobernada. Pero esto sólo puede lograrse si la fiereza de su carácter se halla contrarrestada por su mansedumbre. Para Platón resulta ése un problema de la mayor seriedad, puesto que la fiereza es el antónimo exacto de la mansedumbre. El intérprete del pensamiento de Platón —Sócrates en esta ocasión— declara hallarse perplejo, hasta que por fin recuerda al perro nuevamente: «Los perros de raza no pueden ser más mansos con sus amigos y con las personas conocidas, pese a que con los extraños dan muestras de la mayor bravura». Se pretende demostrar con esto «que el carácter que se procura imponer a nuestros guardianes no es necesario a la naturaleza». Queda así establecido el objetivo de criar una raza para el mando, demostrándose que dicho objetivo se halla dentro de los alcances humanos. Debemos recordar que ese problema deriva del análisis de las condiciones necesarias para mantener la estabilidad del Estado.

El objetivo educacional de Platón es exactamente el mismo. Consiste en el propósito puramente político de estabilizar el Estado mediante la combinación de los elementos de bravura y mansedumbre en el carácter de los gobernantes. Platón correlaciona las dos disciplinas en que eran educados los niños de la clase alta griega, es decir, la gimnasia y la música (esta última tomada en el sentido más lato de la palabra, incluidos todos los estudios literarios), con los dos elementos del carácter, a saber, la fiereza y la mansedumbre. «¿No habéis observado —pregunta Platón—[36] cómo reacciona el carácter cuando se lo somete a un adiestramiento

exclusivamente gimnástico, sin participación de la música, o a la inversa?… Una educación exclusivamente física da por resultado individuos más fieros de lo deseable, en tanto que un exceso análogo de música los hace demasiado blandos… Por nuestra parte, sostenemos que nuestros guardianes deben reunir ambas modalidades… Por eso creo que algún dios debe haberle dado al hombre estas dos artes: la música y la gimnasia, con el propósito, no tanto de servir al alma y al cuerpo respectivamente, sino más bien, de armonizar adecuadamente las dos cuerdas principales», vale decir, los dos elementos del alma, la mansedumbre y la fiereza. «Ésos son, pues, los bosquejos de nuestro sistema de educación y adiestramiento», expresa Platón como conclusión de su análisis.

Pese al hecho de que Platón identifica el elemento bondadoso del alma con la disposición filosófica de ésta, y pese al hecho de que la filosofía se halla destinada a desempeñar papel tan preponderante en las últimas partes de *La República,* no se siente predispuesto, en modo alguno, en favor del elemento bondadoso del alma, es decir, de la educación musical o literaria. Esa imparcialidad en la consideración de los dos elementos opuestos es tanto más notable, por cuanto le lleva a imponer las más severas restricciones a la educación literaria, en comparación con la atención que se acostumbraba a dispensarle en Atenas. Claro está que esto sólo forma parte de su tendencia general a preferir las costumbres espartanas a los atenienses. (Creta, su otro modelo, era todavía más melófoba que Esparta).[37] Los principios políticos de educación literaria de Platón se basan en una comparación muy simple. A su parecer, Esparta trataba al rebaño humano con un tanto de rudeza, lo cual constituye un síntoma, o incluso la aceptación implícita, de ciertos sentimientos de debilidad[38] y, por consiguiente, un indicio elocuente de la degeneración incipiente de la clase gobernante. Atenas, por el contrario, era demasiado liberal y blanda en su forma de tratar a los esclavos. Platón convirtió estos hechos en otras tantas pruebas de que Esparta le asignaba demasiada importancia a la gimnasia, y Atenas —claro está— a la música. Esta simple estimación le permitió fácilmente reconstruir lo que, en su opinión, debería haber sido la verdadera medida o combinación de los dos elementos educativos en el Estado perfecto, sentando así los principios de su política educacional. Juzgado

desde el punto de vista ateniense, no entraña nada menos que la exigencia de estrangular[39] toda la educación literaria mediante una estrecha adhesión al ejemplo de Esparta con su estricto control estatal de todas las cuestiones literarias. No sólo la poesía, sino también la música, en el sentido ordinario del término, debía ser controlada por una rígida censura, y ambas debían hallarse dedicadas por entero a fortalecer la estabilidad del Estado, haciendo que los jóvenes se sintiesen más conscientes de la disciplina de clase[40] y, de este modo, más dispuestos a servir los intereses de clase. Platón llega, incluso, a olvidar que es función privativa de la música tornar a los jóvenes más dóciles, pues exige, contradictoriamente, aquellas formas de música que estimulen sus sentimientos de bravura. (Si se considera que Platón era ateniense, sus argumentos relativos a la música propiamente dicha resultan casi inconcebibles por su supersticiosa intolerancia, especialmente si se la compara con el criterio mucho más amplio que prevalece en una iluminada crítica contemporánea.[41] Pero aun en la actualidad hay muchos músicos de su parte, posiblemente porque se sienten halagados por su alta opinión de la importancia de la música, no ya como medio artístico, sino como instrumento de poder político. Otro tanto puede decirse de los educadores y aún más de los filósofos, puesto que Platón reclama el gobierno para ésos; en el capítulo 8 analizaremos la pretensión de su programa).

El mismo principio político que lleva a la educación del espíritu como medio para la preservación de la estabilidad del Estado, conduce también al adiestramiento del cuerpo. Este objetivo no es otro que el perseguido por Esparta. Pese a que el ciudadano ateniense era acostumbrado por su educación a una versatilidad general, Platón pretende que la clase gobernante sea adiestrada como clase específica de guerreros profesionales, prontos a luchar contra los enemigos del exterior o surgidos del propio seno del Estado. En dos ocasiones nos dice Platón que los niños de ambos sexos «deben ser llevados a caballo hasta el terreno mismo de las contiendas y, siempre que ello pueda hacerse sin peligro, debe adentrárselos en el corazón mismo de la batalla y hacerles probar sangre, exactamente del mismo modo en que se procede con los sabuesos jóvenes. Por cierto, que la descripción de un escritor moderno, que define la educación totalitaria contemporánea

como «una forma intensificada y continua de movilización»,[42] encaja perfectamente bien dentro del sistema platónico de educación.

Tal, pues, la reseña de la teoría platónica del Estado mejor o más antiguo, de la ciudad que trata a su población humana exactamente como un pastor sabio, pero severo, trata a su majada; no con demasiada crueldad, pero sí con el desdén conveniente.

Como análisis de las instituciones sociales espartanas, y a la vez de las condiciones que determinan su estabilidad o inestabilidad, y como tentativa de reconstruir las formas más rígidas y primitivas de la vida tribal, esta descripción es, en verdad, excelente, (En este capítulo sólo hemos considerado el aspecto descriptivo; los aspectos éticos serán examinados más adelante). Es mi parecer que gran parte de la obra de Platón, considerada habitualmente una mera especulación mitológica o utópica, puede ser interpretada, de esta forma, como una verdadera descripción y análisis sociológico. Si dirigimos la atención, por ejemplo, a su mito de las triunfantes hordas guerreras que avasallan una población establecida, deberemos admitir que desde el punto de vista de la sociología descriptiva, es sumamente eficaz. En realidad, podría recabar para sí el derecho de ser considerado como una anticipación de la interesante (aunque tal vez demasiado vasta) teoría moderna del origen del Estado, según la cual el poder político organizado y centralizado se origina generalmente en una conquista de ese tipo.[43] Es muy posible que en la obra de Platón existan muchas más descripciones con este carácter sociológico, de las que se han descubierto hasta el presente.

V

Resumiendo, diremos que en una tentativa de comprender e interpretar el cambiante mundo social en que le tocó vivir, Platón se vio inducido a desarrollar una sociología historicista distemática, sumamente minuciosa. Así concibió la idea de que los Estados existentes no fueran sino la réplica decadente de una Forma o Idea inmutable. Platón trató entonces de reconstruir esta Forma o Idea del Estado o, por lo menos, de describir

alguna sociedad que se le pareciese al máximo posible. Junto con las antiguas tradiciones, empleó como material para su reconstrucción los resultados de su análisis de las instituciones sociales de Esparta y Creta — las formas más antiguas de vida social que le fue dado encontrar en Grecia — en las cuales pudo reconocer la presencia de formas detenidas de otras sociedades tribales aún más antiguas. Pero a fin de realizar un uso adecuado de este material, se vio en la necesidad de adoptar un principio discriminatorio para distinguir entre los rasgos buenos, originarios o antiguos de las instituciones existentes y sus síntomas de decadencia. Ese principio le fue suministrado por la ley de las revoluciones políticas, según la cual, la desunión de la clase gobernante, junto con una excesiva preocupación por las cuestiones económicas, constituye el origen de todo cambio social. El Estado perfecto debía ser reconstruido de tal forma, por consiguiente, que quedasen eliminados tan absoluta y radicalmente como fuese posible, todos los gérmenes y elementos de desunión y decadencia; es decir, que debía ser construido sobre el modelo del Estado espartano, prestando especial atención a las condiciones necesarias para mantener una unión inquebrantable en la clase gobernante, unión que estaría asegurada por su austeridad económica, su crianza y su adiestramiento.

Al interpretar las sociedades existentes como copias decadentes de un Estado ideal, Platón dotó de inmediato, a las opiniones algo burdas de Hesíodo sobre la historia humana, de un marco teórico y de ricas posibilidades de aplicación práctica. Desarrolló, asimismo, una teoría historicista de un notable realismo, que descubrió la causa de la transformación social en la desunión de Heráclito y en las luchas de clase, en las que reconoció las fuerzas dinámicas y al mismo tiempo corruptoras de la historia. Platón aplicó estos principios historicistas a la descripción de la declinación y caída de las ciudades griegas y, en particular, a una crítica de la democracia que calificó de afeminada y corrompida. Cabe agregar, asimismo, que más tarde, en *Las Leyes*,[44] también los aplicó a un relato de la declinación y caída del Imperio Persa, iniciando así una larga serie de «declinaciones y caídas» dramatizadas de los imperios y civilizaciones más importantes. (La conocida *Decadencia de Occidente* de O. Spengler es quizá la peor de esas dramatizaciones, pero no la última).[45] Todo esto

puede interpretarse, a mi entender, como una impresionante tentativa de explicar y racionalizar la experiencia del derrumbe de la sociedad tribal; experiencia análoga, por lo demás, a la que había llevado a Heráclito a desarrollar la primera filosofía del cambio.

Pero nuestro análisis de la sociología descriptiva de Platón se halla incompleto todavía. Sus cuadros de declinación y caída, y, junto con ellos, casi todos sus cuadros posteriores, presentan por lo menos dos características que no hemos considerado hasta ahora. En primer lugar, Platón concebía esas sociedades decadentes como una especie de organismo, y la decadencia como un proceso semejante al de la vejez. Y en segundo lugar, creía que la declinación era merecida, en el sentido de que la decadencia moral, es decir, la declinación y caída del espíritu, va de la mano con la del cuerpo social. Todo ello desempeña un importante papel en la teoría platónica del primer cambio, a saber, en la Historia del Número y de la Caída del Hombre. Esa teoría, así como también su relación con la de las Formas o Ideas, serán tratadas en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 5

NATURALEZA Y CONVENCIÓN

NO corresponde a Platón el mérito de haber sido el primero en encarar los fenómenos sociales con el espíritu de la investigación científica. La iniciación de la ciencia social se remonta, por lo menos, a la generación de Protágoras, el primero de los grandes pensadores que se denominaron a sí mismos «sofistas». Está señalada por la comprensión de la necesidad de distinguir dos elementos distintos en el medio ambiente del hombre, a saber, su medio natural y su medio social. Es ésta una distinción difícil de trazar y de aprehender, como puede deducirse del hecho de que aún hoy no se halla claramente establecida en nuestro pensamiento. Además, ha sido puesta en tela de juicio continuamente desde la época de Protágoras, y la mayoría de nosotros tenemos una fuerte inclinación, al parecer, a aceptar las peculiaridades de nuestro medio social como si fueran «naturales».

Una de las características que definen la actitud mágica de una sociedad «cerrada», primitiva o tribal, es la de que su vida transcurre dentro de un círculo encantado[1] de tabúes inmutables, de normas y costumbres que se reputan tan inevitables como la salida del sol, el ciclo de las estaciones u otras evidentes uniformidades semejantes de la naturaleza. La comprensión teórica de la diferencia que media entre la «naturaleza» y la «sociedad» sólo puede desarrollarse una vez que esa «sociedad cerrada» mágica ha dejado de tener vigencia.

I

El análisis de esa evolución presupone, a mi juicio, la clara captación de una importante diferencia. Nos referimos a la que media entre *(a)* las *leyes naturales* o de la naturaleza, tales como las que rigen los movimientos del

sol, de la luna y de los planetas, la sucesión de las estaciones, etc. La ley de la gravedad, las leyes de la termodinámica, etc., y *(b)* las *leyes normativas* o normas que no son sino prohibiciones y mandatos, es decir, reglas que prohíben o exigen ciertas formas de conducta como, por ejemplo, los diez mandamientos o las disposiciones legales que regulan el procedimiento que seguir para elegir a los miembros del parlamento o las leyes que componen la constitución ateniense.

Dado que el análisis de esos asuntos se halla frecuentemente viciado por la tendencia a borrar tal distinción, no estará de más agregar algunas palabras sobre la misma. Una ley en el sentido definido en *(a)* —una ley natural— describe una uniformidad estricta e invariable que puede cumplirse en la naturaleza, en cuyo caso la ley es válida, o puede no cumplirse, en cuyo caso es falsa. Cuando ignoramos si una ley de la naturaleza es verdadera o falsa y deseamos llamar la atención sobre nuestra incertidumbre, frecuentemente la denominamos con el nombre de «hipótesis». Las leyes de la naturaleza son inalterables y no admiten excepciones. En efecto, si observamos el acaecimiento de un hecho que contradice una ley dada, entonces no decimos que se trata de una excepción, sino más bien que nuestra hipótesis ha sido refutada, puesto que ha quedado comprobado que la supuesta uniformidad no era tal, o en otras palabras, que la supuesta ley de la naturaleza no era una verdadera ley sino un falso enunciado. Dado que las leyes de la naturaleza son invariables, su cumplimiento no puede ser infringido ni forzado. Así pues, aunque podamos utilizarlas con propósitos técnicos y podamos ponernos en dificultades por no conocerlas acabadamente, las leyes naturales se hallan más allá del control humano. Claro está que todo eso cambia por completo si nos volvemos hacia las leyes del tipo *(b),* es decir, las leyes normativas. El cumplimiento de una ley normativa, ya se trate de una disposición legalmente sancionada o de un mandamiento moral, puede ser forzado por los hombres. Además, es variable, y quizá se pueda decir de ella que es buena o mala, justa o injusta, aceptable o inaceptable; pero sólo en sentido metafórico podría decirse que es «verdadera» o «falsa», puesto que no describe un hecho sino que expresa directivas para nuestra conducta. Bastará que tenga cierto meollo o significación para que pueda ser violada;

en caso contrario, será superflua y carecerá de sentido. «No gastes más dinero del que posees» es una ley normativa significativa, pudiendo serlo moral o legalmente, y resulta tanto más necesaria cuanto más frecuentemente se la viola. Podría decirse también del siguiente enunciado: «No saques más dinero de tu cartera del que allí llevas» que es, por su forma, una ley normativa; pero a nadie se le ocurriría pensar seriamente que fuese ésta una parte significativa de nuestro sistema moral o legal, puesto que no puede ser violada. Si una ley normativa significativa es observada, ello se deberá siempre al control humano, vale decir, a las acciones y decisiones humanas y responderá habitualmente a la decisión de introducir sanciones, esto es, de castigar o refrenar a quienes infringen la ley.

En mi opinión, compartida por gran número de pensadores y, especialmente, de investigadores sociales, la distinción entre las leyes del tipo *(a),* es decir, las proposiciones que describen uniformidades de la naturaleza y las leyes del tipo *(b),* o sea, las normas tales como las prohibiciones o mandamientos, es tan fundamental que difícilmente tengan estos dos tipos de leyes algo más en común que su nombre. Sin embargo, esa opinión no goza, en modo alguno, de general aceptación; muy por el contrario, muchos pensadores creen en la existencia de normas —prohibiciones o mandamientos— de carácter «natural», en el sentido de que han sido establecidas de conformidad con las leyes naturales del tipo *(a).* Se arguye, por ejemplo, que ciertas normas jurídicas concuerdan con la naturaleza humana y, por consiguiente, con las leyes psicológicas naturales, en el sentido *(a),* en tanto que otras normas jurídicas pueden ser contrarias a la naturaleza humana; y se agrega que aquellas normas cuya vigencia puede demostrarse que se halla de acuerdo con la naturaleza humana no difieren gran cosa, en realidad, de las leyes naturales del tipo *(a).* Otros razonan que esas leyes naturales son muy semejantes, en verdad, a las leyes normativas, puesto que son establecidas por la voluntad o decisión del Creador del Universo, pero esta opinión se funda, sin duda, en el doble uso de la palabra «ley» —originalmente normativa— para las leyes del tipo *(a).* Vale la pena considerar todos esos puntos de vista, pero para hacerlo es necesario distinguir, primero, entre las leyes del tipo *(a)* y las del tipo *(b)* y no confundir el planteamiento del problema con una terminología inadecuada.

De ese modo, reservaremos la expresión «leyes naturales» exclusivamente para las leyes del tipo *(a),* rechazando su aplicación a toda norma que, por una u otra razón, pretenda ser «natural». La confusión es perfectamente gratuita, dado que nada cuesta hablar de «derechos y obligaciones naturales» o de «normas naturales», si deseamos hacer hincapié en el carácter «natural» de las leyes del tipo *(b).*

II

Me parece necesario considerar, para la comprensión de la sociología platónica, la forma en que puede haberse desarrollado la distinción entre leyes naturales y normativas. Examinaremos, primero, lo que parece haber constituido el punto de partida y su último grado de desarrollo y, posteriormente, lo que parece haber equivalido a los pasos intermedios, que desempeñan todos un importante papel en la teoría de Platón. Podría definirse el punto de partida como un *monismo ingenuo,* característico de la «sociedad cerrada». El último paso, que denominaremos *dualismo crítico* o (convencionalismo crítico), es característico de la «sociedad abierta». El hecho de que todavía haya mucha gente que trata de evitar ese último paso es índice elocuente de que nos hallamos todavía en plena transición de la sociedad cerrada a la abierta. (En relación con todo esto, véase el capítulo 10).

El punto de partida, que hemos denominado «monismo ingenuo», corresponde a la etapa en que no existe todavía distinción alguna entre leyes naturales y normativas. Las experiencias desagradables son los maestros que enseñan al hombre a adaptarse al medio que lo circunda. Pues bien, en esta etapa el individuo no distingue entre las sanciones impuestas por los demás hombres cuando se viola un tabú normativo y las experiencias desagradables sufridas por el desconocimiento del medio natural. Pueden distinguirse, además, otras dos posibilidades, una de las cuales podría definirse con la expresión *naturalismo ingenuo.* A esa altura, los hombres sienten que las reglas uniformes —ya sean naturales o convencionales— se hallan más allá de la posibilidad de toda alteración. A mi juicio, sin

embargo, ese estado debe configurar, tan sólo, una posibilidad abstracta, nunca alcanzada, probablemente, en la realidad. De mayor importancia es la etapa que podríamos definir como la del *convencionalismo ingenuo,* en la cual tanto las uniformidades naturales como las normativas son consideradas expresión de las decisiones de dioses o demonios semejantes a hombres, de las cuales dependen. De este modo, puede interpretarse que el ciclo de las estaciones o las peculiaridades del movimiento de los astros obedecen a las «leyes», «decretos» o «decisiones» que «gobiernan el ciclo y la tierra» y que fueron «sancionados por el creador en un principio».[2] Se comprende que quienes piensan de este modo puedan creer que hasta las leyes naturales son pasibles de modificaciones en ciertas circunstancias excepcionales; que con la ayuda de prácticas mágicas pueda a veces influirse sobre ellas, y que las uniformidades de la naturaleza se hallen respaldadas con sanciones, como si fueran normativas. Este punto se ad vierte claramente en la frase de Heráclito ya citada: «El sol no se desviará un solo paso de su trayectoria, so pena de que las Diosas del Destino, las emisarias de la Justicia, lo encuentren y lo vuelvan de inmediato a su curso».

El derrumbe del tribalismo mágico se halla íntimamente relacionado con el descubrimiento de que los tabúes no son los mismos en las diversas tribus, que su cumplimiento es impuesto y forzado por el hombre, y que pueden ser violados sin ninguna consecuencia desagradable, siempre que se logre eludir las sanciones impuestas por los congéneres. Dicho descubrimiento se ve acelerado por la observación de que las leyes pueden ser hechas o alteradas por legisladores humanos. No sólo pienso en las leyes de Solón, sino también en las leyes sancionadas y observadas por la población corriente de las ciudades democráticas. Esas experiencias pueden conducir a una diferenciación consciente entre las leyes normativas de observancia impuesta por los hombres, que se basan en decisiones o convenciones, y las reglas naturales uniformes que se hallan más allá de los límites anteriores. Una vez claramente comprendida esta distinción, se alcanza la etapa que hemos denominado *dualismo crítico* o convencionalismo crítico. En la evolución de la filosofía griega ese

dualismo de hechos y normas se manifiesta por sí mismo bajo la forma de la oposición existente entre la naturaleza y la convención.[3]

Pese al hecho de que esa posición ya había sido alcanzada largo tiempo atrás por el sofista Protágoras, contemporáneo de Sócrates y mayor que éste, es todavía tan poco comprendida, que se hace necesario explicarla con cierto detalle. Ante todo, no debemos pensar que el dualismo crítico supone una teoría del origen histórico de las normas. En efecto, nada tiene que ver con la afirmación histórica, evidentemente insostenible, de que las normas fueron hechas o introducidas por el hombre *conscientemente,* como Una determinación de su voluntad y no como un simple hallazgo casual (cuando fue capaz de hallar las cosas de este tipo). Ninguna relación guarda, entonces, con la aserción de que las normas se originan con el hombre y no con Dios, ni tampoco subestima la importancia de las leyes normativas. Tampoco tiene nada que ver con la afirmación de que las normas, puesto que son convencionales —es decir, hechas por el hombre— deben ser, por lo tanto, «arbitrarias». El dualismo crítico se limita a afirmar que las normas y leyes normativas pueden ser hechas y alteradas por el hombre, o más específicamente, por una decisión o convención de observarlas o modificarlas, y que es el hombre, por lo tanto, el responsable moral de las mismas; no quizá de las normas cuya vigencia en la sociedad descubre cuando comienza a reflexionar por primera vez sobre las mismas, sino de las normas que se siente dispuesto a tolerar después de haber descubierto que se halla en condiciones de hacer algo para modificarlas. Decimos que las normas son hechas por el hombre, en el sentido de que no debemos culpar por ellas a nadie, ni a la naturaleza ni a Dios, sino a nosotros mismos. Nuestra tarea consiste en mejorarlas al máximo posible, si descubrimos que son defectuosas. Esta última observación no significa que al definir las normas como convencionales queramos expresar que son arbitrarias o que un sistema de leyes normativas puede reemplazar a cualquier otro con iguales resultados, sino, más bien, que es posible comparar las leyes normativas existentes o (instituciones sociales) con algunas normas modelos que, según hemos decidido, son dignas de llevarse a la práctica. Pero aun estos modelos nos pertenecen, en el sentido de que nuestra decisión en su favor no es de nadie sino nuestra y de que somos

nosotros los únicos sobre quienes debe pesar la responsabilidad por su adopción. La naturaleza no nos suministra ningún modelo, sino que se compone de una suma de hechos y uniformidades carentes de cualidades morales o inmorales. Somos nosotros quienes imponemos nuestros patrones a la naturaleza y quienes introducimos, de este modo, la moral en el mundo natural,[4] no obstante el hecho de que formamos parte del mundo. Si bien somos producto de la naturaleza, junto con la vida la naturaleza nos ha dado la facultad de alterar el mundo, de prever y planear el futuro y de tomar decisiones de largo alcance, de las cuales somos moralmente responsables. Sin embargo, la responsabilidad, las decisiones, son cosas que entran en el mundo de la naturaleza sólo con el advenimiento del hombre.

III

Es sumamente importante para la comprensión de esa actitud darse cuenta de que tales decisiones nunca pueden derivar de los hechos (o de su enunciación), si bien incumben a los mismos. La decisión de luchar contra la esclavitud, por ejemplo, no depende del hecho de que todos los hombres nazcan libres e iguales y de que nadie nazca encadenado. En efecto, aun cuando todos naciesen libres podría suceder que algunos hombres intentasen encadenar a otros o que llegasen a creer, incluso, que es su obligación ponerles cadenas; o inversamente, aun cuando los hombres nacieran con cadenas, podría suceder que muchos de nosotros exigiésemos la supresión de tales cadenas. Dicho de forma más precisa, si consideramos que un hecho es modificable —como, por ejemplo, el de que mucha gente padece enfermedades— siempre podremos adoptar entonces cierto número de actitudes diferentes hacia el mismo; más específicamente, podremos decidir efectuar la tentativa de modificarlo, o bien podremos decidir resistirnos a todo intento de esa clase o, por último, podremos decidir abstenernos de toda intervención.

De este modo, todas las decisiones morales incumben a algún hecho, especialmente a hechos de la vida social, y todos los hechos (modificables) de la vida social pueden dar lugar a muchas decisiones diferentes. De donde

se desprende que las decisiones nunca pueden derivarse de los hechos o de su descripción.

Pero tampoco pueden deducirse de otra clase de hechos; me refiero a esas uniformidades naturales que describimos con la ayuda de las leyes naturales. Es perfectamente cierto que nuestras decisiones deben ser compatibles con las leyes naturales (incluidas las de la psicología y fisiología humanas), si han de llegar a ser puestas en práctica; en efecto, si se oponen a esas leyes no es posible, simplemente, cumplirlas. La decisión de que todo el mundo trabaje más y coma menos, por ejemplo, no puede ser llevada a cabo más allá de cierto punto, por razones fisiológicas; es decir, porque más allá de cierto límite la disposición sería incompatible con ciertas leyes naturales de la fisiología. De forma semejante, tampoco la decisión de que todo el mundo trabaje menos y coma más puede ser llevada a cabo más allá de cierto punto, por diversas razones, incluidas las leyes naturales de la economía. (Como veremos más abajo, en la sección IV de este capítulo, también en las ciencias sociales existen leyes naturales, que denominaremos «leyes sociológicas»).

De esa manera, pueden eliminarse ciertas decisiones por ser imposibles de ejecutar, dado que contradicen ciertas «leyes de la naturaleza (o hechos invariables)». Pero eso no significa, por supuesto, que de estos «hechos invariables» pueda deducirse lógicamente decisión alguna, Por el contrario, la situación es más bien la siguiente: ante un hecho cualquiera, ya sea modificable o invariable, podemos adoptar diversas decisiones, como, por ejemplo, alterarlo, protegerlo de quienes quieren modificarlo, abstenernos de intervenir, etc. Pero si el hecho en cuestión es invariable —ya sea porque es imposible toda alteración en razón de las leyes de la naturaleza, o en razón de resultar demasiado difícil para quienes la intentan—, entonces toda decisión de modificarlo será sencillamente impracticable; en realidad, cualquier decisión con respecto a un hecho tal carecerá de significado alguno.

El dualismo crítico insiste, de ese modo, en la imposibilidad de reducir las decisiones o normas a hechos; por lo tanto, puede describírselo como un dualismo de *hechos y decisiones.*

Pero tal dualismo parece estar expuesto a ataques. En efecto, no es ilícito considerar, como veremos en seguida, que las decisiones *son* hechos y esto complica, evidentemente, la concepción dualista. Si decidimos adoptar cierta norma, la formulación de esta decisión es, en sí misma, un hecho psicológico y sociológico, y sería absurdo pretender que estos hechos no tienen nada en común con los demás hechos. Puesto que no puede dudarse que nuestras decisiones relativas a la adopción de determinadas normas dependen evidentemente de ciertos hechos psicológicos —tales como la influencia de nuestra educación, por ejemplo— parece absurdo postular un dualismo de hechos y decisiones, o afirmar que las decisiones no pueden ser deducidas de los hechos. Sin embargo, podría refutarse esa objeción señalando que es posible hablar de «decisión en dos sentidos diferentes». Así, podemos decir de una decisión, que ha sido adoptada, tomada, alcanzada o resuella, o bien, podemos indicar con este término el acto de decidir; pues bien, sólo en este último sentido, podríamos considerar la decisión como un hecho. Esa misma situación se reproduce con una cantidad de expresiones diversas. En un sentido, podemos hablar de una resolución adoptada por un consejo dado, y en el otro sentido, puede designarse con ese término el acto del consejo de tomar dicha resolución. De forma similar, podemos hablar de una propuesta o sugerencia que nos ha sido formulada y, por otro lado, del acto de proponer o sugerir algo que también podría designarse con la palabra «propuesta» o «sugerencia». En el campo de los enunciados descriptivos se observa una ambigüedad análoga muy conocida. Consideremos, por ejemplo, la siguiente proposición: «Napoleón murió en Santa Elena». Convendrá distinguir esa proposición del acto por ella descrito y que podríamos denominar hecho primario, es decir, el hecho de que Napoleón murió en Santa Elena. Supongamos ahora que un historiador A, al escribir la biografía de Napoleón, formule la proposición mencionada. Al hacerlo describirá lo que hemos denominado hecho primario. Pero existe también un hecho secundario completamente diferente del primario, a saber, el hecho de que formuló dicho enunciado; y otro historiador B, al escribir la biografía de A, puede describir este segundo hecho, diciendo: «A afirmó que Napoleón había muerto en Santa Elena». El hecho secundario descrito de ese modo es, en sí mismo, una

descripción. Pero en un sentido de la palabra que debe diferenciarse del aludido cuando dijimos que el enunciado: «Napoleón murió en Santa Elena» era una descripción. La realización de una descripción o de un enunciado constituye un hecho sociológico o psicológico. Pero *la descripción realizada debe distinguirse del hecho de haber sido realizada*. Y no puede siquiera deducirse de este hecho, pues equivaldría a conferirle validez a la inferencia «Napoleón murió en Santa Elena, porque A dijo que Napoleón murió en Santa Elena», lo cual, evidentemente, no es posible.

En el terreno de las decisiones, la situación es análoga. La formulación de una decisión, la adopción de una norma o de un modelo, es un hecho. Pero la norma o el modelo adoptado no es un hecho. Que la mayoría de la gente ajusta su conducta a la norma «No robarás» es un hecho sociológico, pero la norma «No robarás» no es un hecho y jamás podría inferirse de las proposiciones que tienen a hechos por objeto de su descripción. Esto se tornará más claro si recordamos que siempre es posible adoptar decisiones diversas y aun contrarias con respecto a un hecho determinado. Por ejemplo, aun ante el hecho sociológico de que la mayoría de la gente sigue la norma «No robarás», es posible todavía escoger entre adoptarla u oponerse a su adopción, y es posible alentar a quienes la han adoptado, o desalentarlos, induciéndolos a adoptar otra norma. En resumen, *es imposible deducir una oración que exprese una norma o una decisión o, por ejemplo, una propuesta para determinada política, de una oración que exprese un hecho dado,* lo cual no es sino una manera complicada de decir que es imposible derivar normas, decisiones, o propuestas de los hechos.[5]

Con frecuencia se ha interpretado erróneamente la afirmación de que las normas son hechas por el hombre (no en el sentido de que hayan sido conscientemente elaboradas, sino en el de que los hombres pueden juzgarlas y modificarlas, es decir, en el sentido de que la responsabilidad por su vigencia recae enteramente sobre él). Casi todos los malos entendidos pueden reducirse a un error fundamental de captación, a saber, la creencia de que «convención» significa «arbitrariedad»; o sea, que si somos libres de escoger el sistema de normas que nos plazca, será indiferente que adoptemos uno u otro. Debe admitirse, por supuesto, que la opinión de que las normas son convencionales o artificiales, supone, de suyo, la

participación de cierto grado de arbitrariedad; es decir, que puede haber diferentes sistemas de normas entre los cuales no hay mucho que elegir (hecho éste debidamente señalado ya por Protágoras). Pero la artificialidad no supone, en modo alguno, una arbitrariedad completa. Los cálculos matemáticos, por ejemplo, o las sinfonías, las obras de teatro, etc., son altamente artificiales y, sin embargo, no se sigue de allí que todos los cálculos o sinfonías o dramas sean indiferentes unos de otros. El hombre ha creado nuevos universos: el lenguaje, la música, la poesía, la ciencia y, el de mayor importancia todavía, la ética, con su exigencia moral de igualdad, libertad y ayuda a los necesitados.[6] Al comparar el campo de la ética con el de la música o la matemática, no deseo significar que esas semejanzas tengan un gran alcance. Existe, específicamente, una gran diferencia entre las decisiones éticas y las decisiones en el campo del arte. Muchas decisiones morales involucran la vida o la muerte, de otros hombres, en tanto que difícilmente podrían encontrarse, en el campo del arte, decisiones de tan vital importancia. Resulta en extremo equívoco, por lo tanto, decir que un hombre se decide a favor o en contra de la esclavitud, del mismo modo que podría decidirse a favor o en contra de ciertas obras musicales o literarias, o bien, que las decisiones morales son una simple cuestión de gusto. Tampoco son, tan sólo, meras decisiones acerca de cómo tornar más hermoso el mundo u otros refinamientos por el estilo; lejos de ello, su gravitación es, las más de las veces, decisiva. (Para el mismo tema, ver también el capítulo 9). El único propósito de nuestra comparación es demostrar que la teoría de que las decisiones morales nos pertenecen no significa que éstas sean enteramente arbitrarias.

Por extraño que parezca, la tesis de que las normas son hechas por el hombre es combatida por quienes creen ver en esa actitud un ataque a la religión. Debe admitirse, por supuesto, que ella constituye un ataque a ciertas formas de religión, a saber, la religión de la autoridad ciega o de la magia y el tabuismo. Pero no creo que se oponga de forma alguna a aquellas religiones edificadas sobre la idea de la responsabilidad personal y la libertad de conciencia. Claro está que al decir esto me refiero al cristianismo, por lo menos como suele interpretárselo en los países democráticos; ese cristianismo que, en oposición a todo tabuismo, predica:

«Habéis oído lo que ellos han venido diciendo desde antiguo… Pero yo os digo…»; contraponiendo permanentemente la voz de la conciencia a la mera obediencia formal y a la observancia de la ley.

No es posible admitir que la concepción de que las leyes éticas son hechas por el hombre sea incompatible, en ese sentido, con la teoría religiosa de que proceden directamente de Dios. Históricamente, es indudable que toda ética comienza con la religión; pero no se trata ahora de cuestiones históricas. En efecto, no nos preguntamos quién fue el primer legislador ético, sino que nos limitamos a sostener que somos nosotros, y nada más que nosotros, los responsables de la adopción o rechazo de determinadas leyes morales; somos nosotros quienes debemos distinguir entre los verdaderos profetas y los falsos. Toda clase de normas han reclamado un origen divino. Si se acepta la ética «cristiana» de la igualdad, la tolerancia y la libertad de conciencia sólo por su pretensión de estar respaldada en la autoridad divina, entonces se construirá sobre una base débil; en efecto, con demasiada frecuencia se ha pretendido que la desigualdad es deseada por Dios y que no debemos ser tolerantes con quienes no creen. Sin embargo, si se acepta la ética cristiana —no porque lo obliguen a uno a hacerlo, sino por la propia convicción de que constituye el camino justo a seguir— es uno, entonces, el que decide. Nuestra insistencia en que somos nosotros quienes tomamos las decisiones y soportamos todo el peso de la responsabilidad no debe interpretarse como una afirmación de que no podamos o no debamos recibir ayuda alguna de la fe o inspiración de la tradición o de los grandes ejemplos de la historia. Tampoco significa que la creación de decisiones morales sea tan sólo un proceso «natural», es decir, del orden de los procesos fisico-químicos. En realidad, Protágoras, el primer dualista crítico, enseñó que la naturaleza no conoce normas y que su introducción se debe exclusivamente al hombre, lo cual representa la conquista humana más importante. Sostenía, de ese modo, que «fueron las instituciones y convenciones las que elevaron al hombre sobre el nivel de las bestias», tal como lo expresa Burnet.[7] Pero pese a su insistencia en que el hombre crea las normas y en que es ella medida de todas las cosas, Protágoras creía que el hombre sólo podía alcanzar la creación de las normas con ayuda de lo sobrenatural. Las normas, de acuerdo con sus

enseñanzas, eran impuestas al estado original o natural de las cosas por el hombre, pero con la ayuda de Zeus. Es por mandato de Zeus que Hermes les concede a los hombres el sentido de la justicia y el honor, distribuyendo el don entre todos los hombres por partes iguales. La forma en que la primera declaración definida del dualismo crítico deja lugar a una interpretación religiosa de nuestro sentido de la responsabilidad, demuestra hasta qué punto no se opone el dualismo crítico a la actitud religiosa. Puede advertirse un enfoque similar, a mi parecer, en el Sócrates histórico (ver capítulo 10), que se sintió impulsado, tanto por su conciencia como por sus creencias religiosas, a poner en tela de juicio toda autoridad, y que buscó permanentemente aquellas normas en cuya justicia podía confiar. La doctrina de la autonomía de la ética es independiente del problema de la religión, pero compatible con cualquier religión que respete la conciencia individual, e incluso, quizá, necesaria.

IV

No diremos más, por ahora, del dualismo de hechos y decisiones o de la doctrina de la autonomía de la ética, propiciada, por primera vez, por Protágoras y Sócrates.[8] A mi juicio, ella es imprescindible para una comprensión razonable de nuestro medio social. Pero esto no significa, por supuesto, que todas las «leyes sociales», es decir, todas las uniformidades de nuestra, vida social, sean normativas e impuestas por el hombre. Muy por el contrario, también existen importantes leyes naturales de la vida social; para éstas, parece ser apropiada la designación de *leyes sociológicas.* Es precisamente el hecho de que en la vida social nos encontramos con ambas clases de leyes, naturales y normativas, lo que le confiere tanta importancia a su clara y precisa diferenciación.

Al hablar de leyes sociológicas o naturales de la vida social, no nos referimos en particular a las leyes de la evolución, por las cuales los historicistas como Platón demuestran tanto interés; pese a que, de existir uniformidades de cualquier Índole en la evolución histórica, su formulación tendría que caer, ciertamente, dentro de la categoría de leyes sociológicas.

Tampoco nos referimos especialmente a las leyes de la «naturaleza humana», es decir, a las uniformidades psicológicas y sociopsicológicas de la conducta humana. Nos referimos, más bien, a leyes tales como las enunciadas por las modernas teorías económicas, por ejemplo, la teoría del comercio internacional o la teoría de ciclo económico. Estas y otras importantes leyes sociológicas se relacionan con el funcionamiento de las *instituciones sociales*. (Véase los capítulos 3 y 9). Esas leyes desempeñan en nuestra vicia social un papel equivalente al desempeño en la ingeniería mecánica por —digamos— el principio de la palanca. En efecto, necesitamos de las instituciones, al igual que de las palancas, para alcanzar todo aquello cuya obtención exige una fuerza superior a la de nuestros músculos. Como las máquinas, las instituciones multiplican nuestro poder para el bien y para el mal. Como las máquinas, necesitan de la vigilancia inteligente de alguien que comprenda su modo de funcionar y, sobre todo, los diversos fines para los cuales pueden ser utilizadas, puesto que no podemos construirlas de modo que funcionen de forma totalmente automática. Además, su diseño exige cierto conocimiento de las uniformidades sociales que limitan los alcances de las finalidades a que están destinadas las instituciones.[9] (Estas limitaciones son análogas, en cierto modo, a la ley, por ejemplo, de la conservación de la energía, que nos enseña que es imposible construir una máquina basada en el movimiento continuo). Pero en esencia, las instituciones nacen siempre por el establecimiento de la observancia de ciertas normas, ideadas con un objetivo determinado. Eso se cumple, especialmente, en el caso de las instituciones que han sido creadas conscientemente; pero aun aquellas —la gran mayoría— que surgen como resultado casual de las acciones humanas (ver capítulo (4), son el fruto indirecto de actos deliberados de una u otra Índole; y su funcionamiento depende, en gran medida, de la observancia de las normas. (Hasta los motores se construyen de algo más que hierro, es decir —si se nos permite la expresión—, de la combinación de hierro y normas, pues la transformación de la materia física de que están compuestos se lleva a cabo atendiendo ciertas reglas normativas, a saber, su plan o diseño). En las instituciones, las leyes normativas y sociológicas, esto es, naturales, se hallan íntimamente entretejidas y resulta imposible,

por lo tanto, comprender el funcionamiento de las instituciones si no se alcanza a distinguir entre ambas. El propósito de estas observaciones es, más que el de suministrar soluciones, el de indicar la existencia de determinados problemas. Más específicamente, diremos que no debe atribuirse la analogía antes mencionada entre las instituciones y las máquinas a la intención de defender la tesis, en cierto sentido esencialista, de que las instituciones son máquinas. Por supuesto que no son máquinas; y si bien hemos sugerido, aquí, la opinión de que podemos obtener útiles e interesantes resultados preguntándonos si una institución sirve a algún propósito dado o no, y a qué propósitos responde, no hemos afirmado que toda institución cumpla alguna finalidad definida, o, si se quiere, su finalidad esencial.

V

Tal como indicamos más arriba, existen muchas etapas intermedias en el pasaje de monismo ingenuo o mágico al dualismo crítico capaz de comprender claramente la diferencia que media entre las normas y las leyes naturales. La mayoría de esas posiciones intermedias proceden de la falsa idea de que si una norma es convencional o artificial, deberá ser totalmente arbitraria. Para comprender la posición de Platón, que reúne elementos de todas ellas, será necesario realizar un examen de las tres más importantes: (1) el naturalismo biológico, (2) el positivismo ético o jurídico y (3) el naturalismo psicológico o espiritual. Es sumamente interesante el hecho de que todas esas posiciones hayan sido utilizadas para defender opiniones éticas radicalmente opuestas entre sí, y especialmente, para amparar, por un lado, el culto del poder y, por otro, los derechos de los débiles.

(1) El naturalismo biológico o, con mayor precisión, la forma biológica del naturalismo ético, es la teoría de que, pese al hecho de que las leyes morales y las leyes estatales son arbitrarias, existen algunas leyes eternas e inmutables de la naturaleza, de las cuales pueden derivar dichas normas. El naturalista biológico puede argüir, así, que los hábitos alimentarios —el número de comidas, la clase de alimentos preferidos, etc.— constituyen un

ejemplo de la arbitrariedad de las convenciones; pero no puede dudarse, sin embargo, que existen ciertas leyes naturales en ese terreno. Por ejemplo, es ley que un hombre habrá de morir si ingiere una cantidad de alimentos insuficiente o excesiva. De ese modo, parece ser que, así como hay realidades detrás de las apariencias, también detrás de nuestras convenciones arbitrarias hay algunas leyes naturales invariables y, en especial, las leyes de la biología.

El naturalismo biológico no ha sido utilizado solamente para defender el igualitarismo, sino también la doctrina antiigualitaria de la regla del más fuerte. Uno de los primeros en expresar este naturalismo fue el poeta Píndaro, quien lo utilizó para defender la teoría de que son los más fuertes quienes deben gobernar. Así, sostuvo[10] que es una ley válida para toda la naturaleza que el más fuerte puede hacer con el más débil lo que se le antoje. De tal manera, las leyes que protegen a los débiles no son solamente arbitrarias, sino que entrañan una deformación artificial de la verdadera ley natural, que proclama que los fuertes han de ser libres y los débiles, esclavos. Esa tesis es detenidamente examinada por Platón; la ataca en el *Gorgias,* diálogo éste que denota todavía una gran influencia de Sócrates; en *La República* la pone en boca de Trasímaco, identificándola con el individualismo ético (ver el próximo capítulo); en *Las Leyes,* se muestra menos enemigo de la posición de Píndaro, pero la sigue contraponiendo todavía a la regla del más sabio, que, a su parecer, es en principio mejor e igualmente conforme a la naturaleza (ver también la cita transcripta más abajo, en este mismo capítulo).

El primero que expuso una versión humanitaria o igualitaria del naturalismo biológico fue el sofista Antifonte. A él se debe, también, la identificación de la naturaleza con la verdad y de la convención con la opinión (u «opinión engañosa»).[11] Antifonte es un naturalista radical y cree que la mayoría de las normas, no sólo son arbitrarias, sino que son directamente contrarias a la naturaleza. Las normas —expresa— nos son impuestas desde afuera, en tanto que las reglas de la naturaleza son inevitables. Es perjudicial y hasta peligroso transgredir las normas impuestas por el hombre, si la transgresión la practican aquellos que las imponen; pero estas normas no llevan en sí una exigencia necesaria que

fuerce su cumplimiento, y nadie tiene por qué avergonzarse de transgredidas; la vergüenza y el castigo son meras sanciones impuestas arbitrariamente desde el exterior. Antifonte basa en esta crítica de la moral convencional su ética utilitaria. «De las acciones aquí mencionadas, podría hallarse que muchas son contrarias a la naturaleza. En efecto, ellas entrañan mayor sufrimiento allí donde debiera haber menos, escaso placer, donde podría haber más, y perjuicio, donde éste es innecesario».[12] Al mismo tiempo, predicó la necesidad del autocontrol. He aquí cómo expresa su igualitarismo: «Reverenciamos y adoramos a los de noble cuna, pero no a los mal nacidos. Y éstos son hábitos bárbaros, pues en lo referente a las dotes naturales, todos nos hallamos en un pie de igualdad, en todo sentido, aunque seamos griegos o bárbaros… Todos inspiramos el aire de la misma forma: por la nariz y la boca».

Un igualitarismo semejante fue expuesto por el sofista Hipias, a quien Platón le hace decir, dirigiéndose al pueblo: «Señores, yo creo que todos somos miembros de una misma familia, amigos y compañeros; si no por una ley convencional, por lo menos por la naturaleza. En efecto, ante la naturaleza, la semejanza es una manifestación del parentesco, pero la ley convencional, ese tirano de la humanidad, nos fuerza a proceder contra la naturaleza»[13] Esa forma de pensar se hallaba vinculada con el movimiento ateniense en contra de la esclavitud (mencionado en el capítulo 4), al que Eurípides le dio la siguiente expresión: «El solo nombre de tal le acarrea vergüenza al esclavo, quien, por lo demás, puede ser excelente en todo sentido y verdaderamente igual a los hombres que han nacido libres». También dice en otra parte: «La ley natural del hombre es la igualdad». Y Alcidamas, discípulo de Gorgias y coetáneo de Platón, escribe, por su parte: «Dios ha hecho libres a todos los hombres; ante la naturaleza ningún hombre es esclavo». Un punto de vista semejante es el expresado por Licofrón, otro miembro de la escuela de Gorgias: «El esplendor que otorga un nacimiento noble es imaginario y sus prerrogativas se basan en una simple palabra».

En franca reacción contra ese gran movimiento humanitario —el movimiento de la «Gran Generación», como lo llamaremos más adelante (capítulo 10)—, Platón y su discípulo Aristóteles expusieron la teoría de la

desigualdad biológica y moral del hombre. Los griegos y los bárbaros son desiguales por naturaleza; la oposición que entre ellos existe corresponde exactamente a la que media entre los amos y los esclavos naturales. La desigualdad natural de los hombres es una de las razones que hacen que vivan juntos, pues sus dones naturales resultan, así, complementarios. La vida social se inicia con la desigualdad natural y debe continuar sobre esa base. Más adelante examinaremos detenidamente estas doctrinas; por ahora nos servirán para mostrar cómo puede ser utilizado el naturalismo biológico para sostener las doctrinas éticas más opuestas. Este resultado no parecerá sorprendente si se tiene en cuenta nuestro análisis previo de la imposibilidad de basar las normas en los hechos.

Sin embargo, esas consideraciones quizá no basten para rebatir una teoría tan difundida como la del naturalismo biológico; propondremos, por lo tanto, dos formas de crítica más directa. En primer término, debe admitirse que ciertas formas de conducta pueden ser tenidas por más naturales que otras; por ejemplo, andar desnudo o comer solamente alimentos crudos; y sobre esta base, creen algunos que queda justificada, de hecho, la elección de estas formas. Pero en este sentido no es natural, por cierto, interesarse en el arte o en las ciencias o aun en los argumentos en favor del naturalismo. La erección de todo aquello conforme a la «naturaleza», en patrón supremo, nos conduce, en última instancia, a consecuencias que muy pocos se hallarían preparados para afrontar; lejos de conducir a una forma de civilización más natural, nos llevarían el embrutecimiento.[14] La segunda crítica es aún más importante. El naturalista biológico supone que puede extraer sus normas de las leyes naturales que determinan las condiciones de salud, bienestar, etcétera (si es que no cree ingenuamente que no necesitamos adoptar norma alguna, sino que debernos, tan sólo, vivir simplemente de acuerdo con las «leyes de la naturaleza»), pasando por alto, así, el hecho de que está llevando a cabo una elección, una decisión; el hecho de que es posible que otras personas aprecien ciertas cosas más que su propia salud (por ejemplo, todos aquellos que han arriesgado conscientemente su vida en bien de la investigación médica). Y se equivoca, por lo tanto, si cree que no ha tomado ninguna

decisión o que se ha limitado, simplemente, a extraer sus normas de las leyes biológicas.

(2) El positivismo ético comparte con la forma biológica del naturalismo ético la creencia de que debemos tratar de reducir las normas a hechos. Pero esta vez se trata de hechos sociológicos, vale decir, de las normas existentes concretas. El positivismo sostiene que no hay norma alguna fuera de las leyes que han sido efectivamente sancionadas (o aceptadas) y que tienen, por consiguiente, una existencia positiva. Todo otro patrón es considerado una simple ficción ilusoria. Las leyes existentes son los únicos patrones posibles de lo bueno: lo que es, es bueno (la fuerza es derecho). De acuerdo con algunas formas de esta teoría, constituye un grueso error creer que el individuo se halla en condiciones de juzgar las normas de la sociedad; por el contrario, es la sociedad, más bien, la que suministra el código por el cual ha de ser juzgado el individuo.

Desde el punto de vista de los hechos históricos, el positivismo ético (o moral o jurídico) ha sido casi siempre conservador e incluso autoritarista, invocando frecuentemente la autoridad de Dios. A mi juicio, sus argumentos dependen de la postulación del carácter arbitrario de las normas. Debemos creer en las normas existentes —sostiene el positivismo — porque no podemos encontrar por nosotros mismos normas mejores. Podría responderse a este argumento con la siguiente pregunta: ¿Y qué clase de norma es ésta: «Debemos creer, etc».? Si sólo se trata aquí de una norma existente, entonces no puede pesar como argumento en favor de estas normas; pero si es un llamado a nuestro buen sentido, entonces habrá que admitir, después de todo, que podemos encontrar normas nosotros mismos. Y si se arguye que hay que aceptar las normas en razón de su autoridad, puesto que somos incapaces de juzgarlas, entonces tampoco podremos juzgar si sus pretensiones de autoridad son o no justificadas o si no estaremos siguiendo a un falso profeta. Y si se sostiene que no existen los falsos profetas —dado que las leyes son, de todos modos, arbitrarias, de manera que lo único que importa es poseer algunas leyes— cabría preguntarse por qué es de tanta importancia, en definitiva, tener esas leyes; en efecto, si no existe patrón alguno de referencia, ¿por qué no habremos de elegir la prescindencia de toda ley? (Quizá esas observaciones basten para

poner de manifiesto las razones que justifican mi creencia personal en que los principios conservadores o autoritaristas constituyen habitualmente una expresión de nihilismo ético, es decir, de un extremo escepticismo moral, de falta de fe en el hombre y sus posibilidades).

En tanto que la teoría de los derechos naturales ha sido esgrimida frecuentemente en el curso de la historia, en favor de las ideas igualitarias y humanitarias, la escuela positivista se ha mantenido casi siempre en el campo contrario. Pero eso apenas es poco más que un accidente. Como vimos antes, el naturalismo ético puede ser utilizado con intenciones muy diversas. (Recientemente se lo ha usado para trastornar toda la cuestión, enunciando ciertos pretendidos derechos y obligaciones «naturales» como «leyes naturales»). Inversamente también existen positivistas progresistas y humanitarios. En efecto, si todas las normas son arbitrarias, ¿por qué no ser tolerantes? Esa posición constituye una tentativa típica para justificar una actitud humanitaria sin apartarse del rumbo positivista.

(3) El naturalismo psicológico o espiritual es, en cierto modo, una combinación de las dos posiciones anteriores y la mejor forma de explicarlo consiste en recurrir a un argumento contra la unilateralidad de dichos puntos de vista. El positivista ético tiene razón —se arguye— si insiste en que todas las normas son convencionales, es decir, un producto del hombre y de la sociedad humana; pero pasa por alto el hecho de que constituyen, por consiguiente, una expresión de la naturaleza psicológica o espiritual del hombre y de la naturaleza de la sociedad humana. El naturalista biológico tiene razón cuando supone que existen ciertos objetivos o finalidades naturales, a partir de los cuales podemos deducir las normas naturales; pero pasa por alto el hecho de que nuestros objetivos naturales no son necesariamente objetivos tales como la salud, el placer, la alimentación, el abrigo o la procreación. La naturaleza humana es tal, que el hombre, o por lo menos algunos hombres, no se conforman con tener únicamente pan para vivir, sino que se mueven en busca de objetivos superiores, de metas espirituales. Así, podemos deducir los verdaderos objetivos naturales del hombre a partir de su propia y auténtica naturaleza, que es espiritual y social. Y podemos, además, deducir las normas de vida naturales, de sus finalidades naturales.

Ese plausible punto de vista fue expresado por primera vez, según creo, por Platón, quien se hallaba en esto bajo la influencia de la doctrina socrática del alma, esto es, la enseñanza socrática de que el espíritu importa más que la carne.[15] Para nuestros sentimientos, su atracción es indudablemente mucho más fuerte que la de las otras dos posiciones. Sin embargo, como ellas, puede darse en combinación con decisiones éticas de cualquier índole, vale decir, tanto con una actitud humanitaria como con el culto del poder. En efecto, podemos decidir, por ejemplo, tratar a todos los hombres como si participasen por igual de esta naturaleza humana espiritual; pero también podemos insistir, con Heráclito, en que la mayoría «se llena el vientre como bestias" y es, por consiguiente, de naturaleza inferior y sólo unos pocos elegidos merecen la comunidad espiritual de los hombres. En consecuencia, el naturalismo espiritual ha sido utilizado largamente, en particular por Platón, para justificar las prerrogativas naturales del «noble», «elegido», «sabio» o «jefe natural». (La posición de Platón será examinada en los próximos capítulos). En el campo opuesto, ha sido utilizado por la ética cristiana y otras[16] formas éticas humanitarias, por ejemplo, por Paine y Kant, para exigir el reconocimiento de los «derechos naturales» de todo individuo humano. Claro está que el naturalismo espiritual puede ser utilizado para defender cualquier norma «positiva», esto es, existente. En efecto, siempre podrá argüirse que estas normas carecerían de fuerza si no expresasen algunos rasgos de la naturaleza humana. De esa manera, el naturalismo espiritual puede confundirse, en el terreno práctico, con el positivismo, pese a su oposición tradicional. En realidad, esa forma de naturalismo es tan amplia y tan vaga que puede ser empleada para defender cualquier cosa. No hay nada que alguna vez le haya ocurrido al hombre que no pueda ser considerado «natural», porque, de no estar en su naturaleza, ¿cómo podría haberle ocurrido?

Volviendo la vista hacia esta breve reseña, quizá podamos discernir dos tendencias principales que obstruyen la senda hacia la adopción del dualismo crítico. La primera es la del monismo,[17] es decir, la de la reducción de las normas a hechos. La segunda corre en un nivel más profundo y forma, posiblemente, el marco de la primera. Su origen está en

nuestro temor de aceptar que caiga exclusivamente sobre nosotros toda la responsabilidad de nuestras decisiones éticas, sin ninguna posibilidad de transferencias a Dios, a la naturaleza, a la sociedad o a la historia. Todas esas teorías éticas tratan desesperadamente de encontrar a alguien, o quizá algún argumento, que nos libre de esa carga.[18] Pero no podemos eludir tal responsabilidad; cualquiera sea la autoridad que aceptemos, seremos nosotros quienes aceptamos; si nos negamos a comprender esa verdad tan simple, sólo estaremos tratando de engañarnos a nosotros mismos.

VI

Pasaremos ahora a un examen más detallado del naturalismo de Platón y de su relación con el historicismo de este filósofo. Claro está, no siempre utiliza Platón el término «naturaleza» con el mismo sentido. El significado más importante que le asigna es, a mi parecer, prácticamente idéntico al que le adjudica al término «esencia». Ese uso del término «naturaleza» persiste todavía entre algunos esencialistas, aun en nuestros días; así, hablan todavía de la naturaleza de la matemática, de la naturaleza de la inferencia inductiva, o de la «naturaleza de la felicidad y la miseria».[19] Cuando Platón la utiliza de ese modo, la palabra «naturaleza» significa casi lo mismo que «Forma» o «Idea», pues la Forma o Idea de un objeto, como explicamos más arriba, es también su esencia. Veamos ahora en qué reside la principal diferencia entre la naturaleza y la Forma o Idea de un objeto. La Forma o Idea de un objeto sensible no se halla —como hemos visto— en el objeto, sino fuera y separada del mismo: es su padre, su progenitor. Pero esa Forma o padre le transmite a los objetos sensibles algo que constituye su descendencia o raza, a saber, su naturaleza. La «naturaleza» viene a ser, así, la cualidad innata u original de un objeto y, en consecuencia, su esencia intrínseca; es, pues, el poder o disposición original de un objeto y es ella quien determina aquellas propiedades que configuran la base de su semejanza a la Forma o Idea original, o su participación de la misma.

La «natural» es, por lo tanto, lo innato, original o divino de un objeto, en tanto lo «artificial» es aquello que ha sido después modificado, agregado

o impuesto por el hombre, mediante la compulsión externa. Platón insiste en que todos los productos del «arte» humano sólo son, en el mejor de los casos, copias de los objetos sensibles «naturales». Pero puesto que ésos, a su vez, sólo son copias de las divinas Formas o Ideas, se deduce que los productos del arte sólo serán copias de copias, dos veces apartadas de la realidad y, por consiguiente, todavía menos buenas, reales y auténticas[20] que los objetos (naturales) sujetos al flujo universal. Se desprende de aquí que Platón coincide con Antifonte[21] por lo menos en un punto, a saber, en la suposición de que la oposición que media entre la naturaleza y la convención o el arte corresponde a la que separa la verdad de la falsedad, la realidad de la apariencia, los objetos primarios u originales de los secundarios o hechos por el hombre, y los objetos del conocimiento racional de aquellos de la opinión engañosa. Dicha oposición corresponde también, según Platón, a la existencia entre «la descendencia de divina hechura» o «dos productos del arte divino» y «lo que el hombre hace de ellos, esto es, los productos del arte humano».[22] Platón insiste en el carácter natural (a diferencia de lo artificial) de todos aquellos objetos cuyo valor intrínseco desea hacer resaltar, Así insiste, en *Las Leyes,* en que el alma debe ser considerada con prioridad a todos los objetos materiales y que debe decirse, por lo tanto, que existe por naturaleza: «Casi todos… ignoran los poderes del alma, especialmente su origen. Casi nadie sabe que ésta se cuenta entre las primeras de las cosas y es anterior a todos los cuerpos… Al utilizar el término "naturaleza" se procura describir las Cosas que fueron creadas en un principio, pero si el alma es anterior a todas las demás cosas (y no, por ejemplo, el fuego o el aire), entonces cabrá decir del alma, con más razón que de cualquier otra, que existe por naturaleza, en el sentido más genuino de la palabra».[23] (Platón reafirma aquí su vieja teoría de que el alma se halla más íntimantente emparentada con las Formas o Ideas que el cuerpo, teoría ésta que constituye, asimismo, la base de su doctrina de la inmortalidad).

Pero Platón no se limita a enseñar que el aire es anterior a las demás cosas y que existe, por lo tanto, «por naturaleza», sino que frecuentemente también utiliza el término «naturaleza», aplicándolo al hombre, como sinónimo de poderes, dones o talentos espirituales, de modo que podría

decirse que la «naturaleza» de un hombre es casi lo mismo que su «alma»: es el divino principio por el cual el hombre participa de la Forma o Idea original, progenitora divina de la raza. Y el término «raza», a su vez, es utilizado, a menudo, con un sentido semejante. Puesto que una «raza» presenta la unidad y cohesión que proporciona al ser la descendencia de un mismo progenitor, deberá estar unida, también, por una naturaleza común. De este modo, Platón utiliza con frecuencia los términos «naturaleza» y «raza» como sinónimos; por ejemplo, cuando habla de la «raza de los filósofos» y de aquellos que poseen «naturaleza filosófica»; de manera pues que ambos términos presentan un estrecho parentesco con los conceptos de «esencia» *y* «espíritu».

La teoría platónica de la «naturaleza» abre un nuevo rumbo en su metodología historicista. Así como la tarea de la ciencia en general parece consistir en el examen de la verdadera naturaleza de los objetos, la de la ciencia social o política consistirá en el estudio de la naturaleza de la sociedad humana o del Estado. Pero la naturaleza de una cosa, según Platón, es su origen, o se halla determinada, al menos, por su origen. De este modo, el método de toda ciencia consistirá en la investigación del origen de las cosas (o de su «causa»), Este principio, aplicado a la ciencia de la sociedad y de la política, subraya la necesidad de examinar el origen de la sociedad y del Estado. La historia no es estudiada por sí misma, en consecuencia, sino que sirve como *(el)* método de las ciencias sociales. *Ésta es la metodología historicista.*

¿Cuál es la naturaleza de la sociedad humana, del Estado? Según los métodos historicistas, este interrogante fundamental de la sociología debe replantearse de la siguiente manera: ¿cuál es el origen de la sociedad y del Estado? La respuesta suministrada por Platón en *La República,* como así también en *Las Leyes*,[24] concuerda con el punto de vista descrito más arriba bajo el rubro de naturalismo espiritual. El origen de la sociedad es una convención, un *contrato social.* Pero no es eso solamente, sino, más bien, una convención natural, vale decir, una convención basada en la naturaleza humana o, más específicamente, en la naturaleza social del hombre.

Y esa naturaleza social del hombre tiene su origen en la *imperfección del individuo humano,* A diferencia de Sócrates,[25] Platón enseña que el individuo humano no puede bastarse a sí mismo debido a las limitaciones intrínsecas de la naturaleza humana. Pese a que Platón insiste en que hay múltiples grados de perfección humana, resulta, en definitiva, que hasta el cortísimo número de hombres relativamente perfectos depende, todavía, de los demás (que son menos perfectos), si no por otra cosa, por lo menos por recibir el sucio trabajo —la labor manual— por ellos realizado.[26] De este modo, aun las «raras naturalezas fuera de lo corriente», próximas a la perfección, dependen de la sociedad, del Estado. Así, estos individuos sólo pueden alcanzar la perfección a través del Estado y en el Estado; el Estado perfecto les debe brindar el *«habitat* social» adecuado, sin el cual habrán de corromperse y degenerar irremisiblemente. El Estado debe ser colocado, por consiguiente, por encima del individuo, puesto que sólo el Estado puede bastarse a sí mismo («autarquía») y ser perfecto *y* capaz de mejorar la imperfección del individuo.

Sociedad e individuo son, así, interdependientes. En efecto, el uno le debe la existencia al otro: la sociedad, a la naturaleza humana, especialmente a su falta de autosuficiencia; y el individuo a la sociedad, puesto que no es capaz de bastarse a sí mismo. Pero dentro de esta relación de interdependencia, la superioridad del Estado sobre el individuo se manifiesta de múltiples maneras; por ejemplo, en el hecho de que los gérmenes de la decadencia y la desunión de un Estado perfecto no se generan en el propio Estado, sino más bien en sus individuos; el mal va arraigado en la imperfección del alma humana, de la naturaleza humana o, dicho con más precisión, en el hecho de que el género humano tiende a degenerar. Muy pronto volveremos a este punto, vale decir, el origen de la decadencia política y su dependencia de la degeneración de la naturaleza humana; pero antes prefiero hacer un breve comentario sobre algunas de las características de la sociología platónica, especialmente su versión de la teoría del contrato social, así como también de su concepción del Estado a manera de superindividuo, o sea, su versión de la teoría biológica u orgánica del Estado.

Si fue Protágoras o Licofrón (cuya teoría será examinada en el próximo capítulo) el primero que ideó la teoría de que las leyes tienen su origen en un contrato social, es cosa no averiguada todavía. En todo caso, la idea se halla íntimamente relacionada con el convencionalismo de Protágoras. El hecho de que Platón haya combinado conscientemente algunas ideas convencionalistas e incluso una versión de la teoría contractual con su naturalismo, constituye, por sí mismo, un índice claro de que el convencionalismo no sostenía, en su forma original, que las leyes fueran totalmente arbitrarias, y las observaciones de Platón relativas a Protágoras así lo confirman.[27] En cierto pasaje de *Las Leyes* puede apreciarse hasta qué punto fue consciente Platón de la presencia de un elemento convencionalista en su versión del naturalismo. Platón proporciona allí una lista de los diversos principios en los que puede reposar la autoridad política, y hace mención del naturalismo biológico de Píndaro (ver más arriba), vale decir, del «principio de que gobernarán los fuertes y los más débiles serán gobernados», que Platón considera «conforme a la naturaleza, tal como lo expresó una vez el poeta tebano Píndaro». Platón contrapone ese principio a otro que merece su recomendación, por combinar a un tiempo convencionalismo y naturalismo: «Pero existe también una… concepción que entraña el principio más grande de todos, a saber, el de que los sabios guían y gobiernan, mientras los ignorantes se limitan a seguirlos; y esto, ¡oh Píndaro!, poeta entre los poetas, no es ciertamente contrario a la naturaleza, sino conforme a la misma, pues lo que exige no es una compulsión externa, sino la soberanía auténticamente natural de una ley basada en el consentimiento mutuo».[28]

En *La República* también hallamos ciertos elementos de la teoría convencionalista del contrato combinados de manera semejante con otros elementos del naturalismo (y el utilitarismo). «La ciudad se origina —se nos dice allí— porque no nos bastamos a nosotros mismos… ¿O existe algún otro origen que explique la fundación de las ciudades?… Los hombres reúnen dentro de un establecimiento muchos… auxiliares, puesto que necesitan muchas cosas… Y cuando comparten los bienes adquiridos entre sí, dando los unos, los otros recibiendo, ¿no esperan todos beneficiar, de este modo, sus propios intereses?»[29] Así, los habitantes de una

comunidad se reúnen a fin de beneficiar cada uno su propio interés; insistimos en esto porque constituye un importante elemento de la teoría contractual. Pero detrás de ese hecho se halla el de que los hombres no pueden bastarse a sí mismos, que no es sino un hecho de la naturaleza humana, y eso ya pertenece al naturalismo. Este elemento naturalista recibe todavía un desarrollo ulterior: «No hay dos hombres que sean, por naturaleza, exactamente iguales. Cada uno tiene su naturaleza peculiar y así, algunos son aptos para cierta clase de trabajos y otros para otras… ¿Qué es preferible, que un hombre trabaje en muchas artes diferentes o solamente en una?… Por cierto que se producirá más y mejor y con mayor facilidad, si cada hombre se dedica a una sola tarea adecuada a sus aptitudes naturales».

He aquí, pues, cómo hace su aparición por primera vez el principio económico de la división del trabajo (recordándonos la afinidad existente entre el historicismo de Platón y la interpretación materialista de la historia). Pero ese principio se basa aquí en un elemento tomado del naturalismo biológico, saber, la desigualdad natural de los hombres. Al principio, esa idea es introducida inadvertidamente o, por así decirlo, inocentemente. Pero pronto veremos, en el próximo capítulo, que sus consecuencias son de largo alcance y que, en realidad, la única división verdaderamente importante resulta ser la existente entre gobernantes y gobernados, basada, según se pretende, en la desigualdad natural de amos y esclavos, de sabios e ignorantes.

Acabamos de ver que en la concepción de Platón existe un grado considerable de convencionalismo, como así también de naturalismo biológico, lo cual no debe sorprendemos si tenemos en cuenta que dicha concepción responde, en su totalidad, a la del naturalismo espiritual que, en virtud de su vaguedad, permite fácilmente toda suerte de combinaciones. Quizá sea en *Las Leyes* donde se halla mejor expresada esta versión espiritual del naturalismo. «Los hombres dicen —expresa Platón— que las cosas más grandes y hermosas son naturales… y las menores artificiales». Hasta allí está de acuerdo pero inmediatamente ataca a los materialistas que sostienen «que el fuego y el agua, la tierra y el aire existen todos por naturaleza… y que todas las leyes normativas son completamente antinaturales y artificiales, *y* se basan en falsas supersticiones». Contra esa

opinión, Platón demuestra, en primer término, que no son los cuerpos ni los elementos, sino tan sólo el alma la que «existe genuinamente por naturaleza»[30] (el pasaje ya ha sido citado más arriba); y concluye, de aquí, que el orden y la ley también deben existir por naturaleza, puesto que provienen del alma: «Si el alma es anterior al cuerpo, entonces las cosas que dependen del alma (es decir, los asuntos espirituales) también serán anteriores a las que dependen del cuerpo… Y el alma ordena y dirige todas las cosas», Esto suministra la base teórica para la doctrina de que «las leyes e instituciones con una finalidad deliberada existen por naturaleza y no por otra cosa alguna, puesto que nacen de la razón y del pensamiento verdadero». Tenemos aquí un claro enunciado del naturalismo espiritual, combinado, al mismo tiempo, con creencias positivistas de tipo conservador: «Una legislación prudente y reflexiva tendrá de su parte una poderosa ayuda en el hecho de que las leyes, una vez escritas, durarán mucho tiempo sin ser modificadas».

De todo eso se desprende que los argumentos derivados del naturalismo espiritual de Platón resultan completamente ineficaces para responder cualquier interrogante referente al carácter «justo» o «natural» de una ley particular dada. El naturalismo espiritual es demasiado vago para que sea posible aplicarlo a cualquier problema práctico. Así, no es gran cosa la ayuda que puede prestar, fuera de proveer algunos argumentos generales a favor del conservadurismo. En la práctica, todo queda librado a la prudencia de un gran legislador (un filósofo casi divino cuya descripción, especialmente en *Las Leyes,* constituye sin duda un autorretrato; véase también el capítulo 8). No obstante, a diferencia de su naturalismo espiritual, la teoría platónica de la interdependencia entre sociedad e individuo suministra resultados más concretos y otro tanto puede decirse de su naturalismo biológico antiigualitario.

VII

Dijimos más arriba que en virtud de su autosuficiencia el Estado ideal es, para Platón, el individuo perfecto, en tanto que el ciudadano individual

es, consecuentemente, una copia imperfecta del Estado. Esa concepción convierte al Estado en una especie de superorganismo o Leviatán, introduce por primera vez en Occidente la llamada teoría orgánica o biológica Estado. Más adelante haremos la crítica del principio que da base a esta teoría.[31] Por ahora, concentraremos la atención en el hecho de que Platón defiende dicha teoría y de que, prácticamente, no llega a efectuar una formulación explícita de la misma. Sin embargo, no cuesta trabajo deducirla y, en realidad, la analogía fundamental entre el Estado y el individuo humano constituye uno de los tópicos corrientes de *La República*. No estará de más decir, en este sentido, que la analogía sirve más para analizar al individuo que al Estado. Quizá pudiera defenderse la opinión de que Platón (tal vez bajo la influencia de Alcmeón) más que una teoría biológica del Estado, ha ideado una teoría política del individuo humano.[32] A mi juicio, esta concepción se halla perfectamente de acuerdo con su doctrina de que el individuo es inferior al Estado y constituye una especie de copia imperfecta del mismo. Allí donde Platón introduce su analogía fundamental es con el objeto de utilizarla de esta manera, es decir, como método para explicar al individuo. La ciudad —nos dice Platón— es más grande que el individuo y, por consiguiente, más fácil de examinar; su finalidad es, en esta ocasión, justificar su afirmación de que «debemos comenzar nuestra indagación (de la naturaleza de la justicia) en la ciudad y continuarla luego en el individuo, buscando siempre los puntos de semejanza… ¿No cabe esperar, en esa forma, un discernimiento más fácil de aquello que perseguimos?».

Por su manera de introducirla, fácilmente se observa que Platón da por sentada la existencia de su analogía fundamental. Este hecho es, a mi parecer, expresión de su anhelo de un Estado unificado y armonioso, de un Estado «orgánico», semejante a las sociedades de tipo más primitivo. (Ver el capítulo 10). La ciudad-Estado debe permanecer pequeña, afirma, creciendo lentamente y sólo mientras su desarrollo no ponga en peligro su unidad. La ciudad entera debe ser, por su naturaleza, una sola y no muchas.[33] Vemos pues, cómo insiste Platón en la «unidad» o individualidad de la ciudad. Pero, al mismo tiempo, hace resaltar la «pluralidad» del individuo humano. En su examen del alma individual y de su división en tres partes, a saber, la razón, la energía y los instintos animales, todas las cuales

corresponden a las tres clases de su Estado —la de los magistrados o guardias, la de los guerreros y la de los artesanos (que todavía siguen «llenándose el vientre como bestias», según Heráclito)—, Platón llega a oponer estas partes entre sí, como si se tratase de «personas distintas y antagónicas».[34] «Se nos dice, así —expresa Grote—, que aunque el hombre parezca ser Uno, es, en realidad, Muchos… y si bien la perfecta Nación parece ser Muchos es, en realidad, Una sola». Está bien claro que eso corresponde perfectamente al carácter ideal del Estado, del cual el individuo es sólo una especie de copia imperfecta. Esta insistencia en la unidad y la totalidad —en particular del Estado, pero quizá, también, de todo el universo— podría considerarse una expresión de «holismo». A mi juicio, el holismo platónico se halla íntimamente relacionado con el colectivismo tribal de que hablamos en capítulos anteriores. No debemos olvidar que Platón añoraba permanentemente la perdida unidad de la vida tribal. Una vida en perpetua transformación, en medio de una revolución social, le parecía carecer de realidad. Sólo un todo estable —la colectividad que permanece— posee realidad, y no los individuos caducos. Así, es «natural» que el individuo se someta al todo, que no es tan sólo la suma de muchos individuos, sino una unidad «natural» de orden superior.

Platón proporciona muchas excelentes descripciones sociológicas de este modo de vida social «natural», es decir, tribal y colectivista: «La ley —expresa en *La* República— es concebida con el fin de proveer al bienestar del Estado en su totalidad, reuniendo a los ciudadanos en una sola unidad, por medio, a la vez, de la persuasión y la fuerza. Gracias a ella, todos contribuyen —cada uno en la medida de su capacidad— al bien de la comunidad. Y es la ley, en realidad, la que crea para el Estado a los hombres de mentalidad apropiada, no con el fin de dejarlos en libertad de acción, de modo que cada uno siga su propio camino, sino con el de utilizarlos para obtener la unidad final de la ciudad».[35] En ese holismo existe, indudablemente, cierto grado de esteticismo emocional, cierto anhelo de belleza, según se desprende de una observación de *Las Leyes:* «Todo artista… ejecuta la parte en función del todo y no el todo en función de la parte». En el mismo lugar, encontramos también una formulación verdaderamente clásica del holismo moral: «Cada hombre es creado en

función del todo y no el todo en función de cada uno». Dentro de este todo, los diferentes individuos y grupos de individuos, con sus desigualdades naturales, deben prestar servicios específicos y diversificados.

Todo eso parece estar indicando que la teoría platónica es, en realidad, una forma de la teoría organicista del Estado, aun cuando no siempre haya comparado al Estado con un organismo. Pero puesto que lo hizo alguna vez, no puede caber ninguna duda de que ha de considerarse a Platón un exponente o, mejor dicho, uno de los iniciadores de esta teoría. Su versión de la misma podría caracterizarse como de tipo personalista o psicológico, ya que describe al Estado, no de un modo general, comparándolo a uno u otro organismo, sino trazando una analogía específica con el individuo humano y, en particular, con el espíritu humano. La enfermedad del Estado —la disolución de su unidad— corresponde, por ejemplo, a la enfermedad del espíritu humano, de la naturaleza humana, En realidad, la enfermedad del Estado no sólo se halla correlacionada con la corrupción de la naturaleza humana sino que procede directamente de ella y, en particular, de la clase gobernante. Cada una de las etapas típicas de la degeneración del Estado tiene su origen en una etapa correspondiente de la degeneración del alma humana, de la naturaleza humana, de la raza. Y puesto que se considera que la degeneración moral depende de la degeneración racial, podría afirmarse que el elemento biológico del naturalismo platónico resulta tener, a fin de cuentas, el papel más importante en la fundación de su historicismo. En efecto, la historia del derrumbe del Estado perfecto u original no es sino la historia de la degeneración biológica de la raza humana.

VIII

Dijimos en el capítulo anterior que el problema del origen de los procesos de transformación y decadencia era una de las dificultades fundamentales con que tropezaba la teoría historicista de la sociedad ideada por Platón. No es posible suponer que la ciudad-estado primera, natural y perfecta lleve en su seno el germen de la descomposición, «pues una ciudad

que lleva en su seno el germen de la descomposición es, por esa misma razón, imperfecta».[36] Platón trata de superar la dificultad, echándole la culpa a su ley evolutiva de la degeneración, de carácter universalmente válido, histórica, biológica, y aun quizá cosmológicamente, más que a la constitución particular de la ciudad primera o perfecta.[37] «Todo aquello que haya sido generado deberá declinar». Pero esa teoría general no proporciona una solución plenamente satisfactoria, pues no explica por qué ni siquiera un Estado suficientemente perfecto logra escapar a la ley de la decadencia. Y, en realidad, Platón llega a sugerir que la decadencia histórica podría haberse evitado[38] si los gobernantes del Estado primero o natural hubieran sido filósofos avezados. Pero no lo fueron ni se hallaban preparados, tampoco (como lo exige Platón a los magistrados de su ciudad ideal), en matemática y dialéctica; y a fin de evitar la degeneración, hubieran tenido que hallarse iniciados en los misterios superiores de la eugenesia, esto es, de la ciencia de «mantener pura a la raza de los guardias» y de evitar la mezcla de los nobles metales de sus venas con la vil sustancia de los artesanos. Pero estos misterios superiores no son fáciles de descubrir. Platón distingue netamente, en los campos de la matemática, la acústica y la astronomía, entre la pura opinión (engañosa), que se halla teñida por la experiencia y que no puede alcanzar una exactitud completa —por lo cual se encuentra en un nivel inferior— y el conocimiento racional puro, que es exacto, pues se halla libre de la experiencia sensible. Platón hace extensiva esta distinción al campo de la eugenesia. El arte puramente empírico de la selección racial no puede ser preciso; es decir, no puede mantener a la raza en estado de perfecta pureza. Y esto explica el derrumbe de la ciudad original, dotada de tantas virtudes y tan semejante a su Forma o Idea, que «hallándose así constituida difícilmente puede ser conmovida por los cambios». «Pero tal —continúa diciendo Platón— es la forma en que se descompone» y concluye dando la reseña de su teoría de la selección racial, del Número y de la Caída del hombre.

Todas las plantas y animales, dice Platón, deben ser criados de acuerdo con períodos de tiempo definidos si se quiere evitar la esterilidad de los individuos y la degeneración de la raza, El conocimiento de estos períodos, que se hallan relacionados con la duración de la vida de la raza, es

indispensable para los gobernantes del Estado perfecto, quienes deben aplicarlo a la selección de la raza dominante, No se trata, sin embargo, de conocimiento racional, sino empírico; de un «*cálculo ayudado por (o basado en) la percepción*» (confróntese la cita siguiente). Pero como acabamos de ver, la percepción y la experiencia nunca podrán ser completamente exactas y dignas de confianza, puesto que sus objetos no son las Formas o Ideas puras, sino las cosas del mundo sujeto a transformaciones; y puesto que los guardias no tienen a su disposición otro conocimiento mejor, la selección no puede mantenerse pura y, tarde o temprano, debe infiltrarse la degeneración racial. He aquí cómo explica Platón la dificultad: «En lo que se refiere a la propia raza (es decir, la raza de los hombres, en oposición a la de los animales), los gobernantes de la ciudad, quienes han sido especialmente adiestrados, deberán poseer la sabiduría suficiente; pero puesto que se sirven del cálculo ayudado por la percepción, alguna vez no acertarán, accidentalmente, a obtener una buena descendencia». Carentes de un método puramente racional,[39] «habrán de equivocarse y algún día habrán de engendrar hijos en forma inadecuada». En los párrafos siguientes, Platón sugiere, de forma algo misteriosa, que existe una forma de evitarlo, merced al descubrimiento de una ciencia puramente racional y matemática que encierra, en el «Número platónico» (un número que determina el Verdadero Período de la raza humana), la clave de la ley fundamental de la eugenesia superior. Ahora bien, dado que los guardias de épocas pasadas ignoraban el misticismo numérico de Pitágoras y, con él, la clave del conocimiento superior de la selección racial, el Estado natural —perfecto por lo demás— no pudo escapar a la decadencia. Después de revelar parcialmente el secreto de su misterioso Número, Platón continúa diciéndonos: «Este… Número rige el carácter bueno o malo de los nacimientos, y toda vez que los guardianes ignorantes (como se recordará) de estos problemas, unen a una pareja de forma inadecuada,[40] los hijos de esa unión carecerán de una buena naturaleza y también de suerte. Aun los mejores de ellos… resultarán indignos de suceder a sus padres en el poder, y no bien se desempeñen como guardias dejarán de escuchar nuestros consejos», esto es, en las cuestiones de educación musical y gimnástica y, como Platón lo hace resaltar

especialmente, en la supervisión de la selección racial. «En consecuencia, serán elegidos gobernantes aquellos totalmente ineptos para su tarea de vigías, es decir, de inspección y custodia de los metales de las razas (que así son de Hesíodo como nuestras), oro y plata, bronce y hierro. De este modo, el hierro habrá de mezclarse con la plata y el bronce con el oro y de esta aleación surgirá la Variación y la absurda Irregularidad; y toda vez que surjan éstas a la luz, habrán de engendrar la Lucha y la Hostilidad. He aquí, pues, cómo debe describirse la ascendencia y nacimiento de la Desunión, allí donde se observa su presencia».

Tal la historia platónica del Número y de la Caída del hombre. Ella constituye la base de su sociología historicista y, en particular, de su ley fundamental de las revoluciones sociales, examinada en el capítulo anterior.[41] En efecto, la degeneración racial explica el origen de la desunión en la clase gobernante, y con ella, el origen de todo el desarrollo histórico. La discordia interna de la naturaleza humana, el cisma del alma, conduce a la escisión de la clase gobernante. Y al igual que para Heráclito, la guerra de clases constituye la fuente de toda transformación y, en consecuencia, de la historia del hombre, que no es sino la historia del derrumbe de la sociedad. Se advierte, así, que el historicismo idealista de Platón reposa, en última instancia, no sobre una base espiritual, sino biológica; descansa, en efecto, en una especie de metabiología[42] de la raza humana. Platón no sólo fue un naturalista que propició una teoría biológica del Estado, sino que también fue el primero en sostener una teoría biológica y racial de la dinámica social, de la historia política. «El Número platónico —expresa Adam—[43] constituye, de este modo, el marco en que se encuadra la “filosofía de la historia” de Platón».

Quizá sea conveniente concluir este esquema de la sociología descriptiva de Platón con un resumen estimativo de la misma.

Platón logró suministrarnos una reconstrucción sorprendentemente auténtica —si bien, naturalmente, algo idealizada— de una primitiva sociedad griega, tribal y colectivista, semejante a la de Esparta. El análisis de las fuerzas, especialmente económicas, que amenazan la estabilidad de ese tipo de sociedad, le permite describir la política general, así como también las instituciones sociales necesarias para conservarla. Y

proporciona, además, una reconstrucción racional del desarrollo económico e histórico de las ciudades-estado griegas.

Esas aportaciones positivas se ven afectadas por su odio a la sociedad en que vivía y por el amor romántico a la vieja forma tribal de vida social. Es esta actitud la que lo induce a formular una ley insostenible de la evolución histórica, a saber, la ley de la degeneración o decadencia universal. Y es la misma actitud la responsable de los elementos irracionales, fantásticos y románticos de su análisis, por lo demás excelente. Por otra parte, fue precisamente su interés personal y su parcialidad la que aguzó su facultad escrutadora, permitiéndole hacer aportaciones positivas. Platón dedujo su teoría historicista de la fantástica doctrina filosófica de que el cambiante mundo visible constituye tan sólo una copia corrompida de un inmutable mundo invisible. Sin embargo esta ingeniosa tentativa de combinar un pesimismo historicista con un optimismo ontológico lo conduce, en sus etapas más avanzadas, a graves dificultades. Esos obstáculos lo obligaron a adoptar un naturalismo biológico conducente (junto con el «psicologismo»,[44] es decir, la teoría de que la sociedad depende de la «naturaleza humana» de sus miembros) al misticismo y la superstición que culminó en una teoría matemática seudorracional de la selección racial. Dichas dificultades llegaron a poner en peligro, incluso, la impresionante unidad de su edificio teórico.

IX

Volviendo la vista hacia ese edificio, podemos examinar sucintamente su plano fundamental.[45] Este plano, concebido por la mente de un gran arquitecto, evidencia un dualismo metafísico esencial en el pensamiento platónico. En el campo de la lógica, ese dualismo se presenta bajo la forma de la oposición entre lo universal y lo particular. En el campo de la especulación matemática, como la oposición entre la Unidad y la Pluralidad. En el campo de la epistemología, como la oposición entre el conocimiento racional basado en el pensamiento puro y la opinión basada en las experiencias particulares. En el campo de la ontología, como la

oposición entre la realidad única, original, invariable y verdadera, y la apariencia múltiple, variable e ilusoria; como la oposición entre el ser puro y el devenir o, con mayor precisión, el continuo cambiar. En el campo de la cosmología, como la oposición entre lo que genera y lo generado, sujeto a decadencia. En la ética, como la oposición entre el bien, es decir, lo que preserva, y el mal, esto es, lo que corrompe. En política como la oposición entre un ente colectivo, Estado, capaz de alcanzar la perfección y la autarquía, y la gran masa del pueblo, vale decir, los múltiples individuos, los hombres particulares que están condenados a permanecer imperfectos y subordinados y cuyo particularismo debe ser suprimido en bien de la unidad del Estado (ver el próximo capítulo). Y toda esta filosofía dualista se originó, a mi juicio, en el deseo apremiante de explicar el contraste entre la visión de una sociedad ideal y el odioso espectáculo del campo social real que le tocaba presenciar; contraposición aguda, en verdad, de una sociedad estable frente a una sociedad en proceso de revolución.

EL PROGRAMA POLÍTICO DE PLATÓN

CAPÍTULO 6

LA JUSTICIA TOTALITARIA

EL análisis de la sociología platónica torna fácil la exposición de su programa político. Sus exigencias fundamentales pueden expresarse con cualquiera de estas dos fórmulas: en primer término, la correspondiente a su teoría idealista del cambio y el reposo, y en segundo término, la de su naturalismo. He aquí la fórmula idealista: *¡Detened todo cambio político!* El cambio es vil, el reposo divino.[1] Todo cambio puede ser detenido si el Estado constituye una copia exacta de su original, es decir, la Forma o Idea de la ciudad. Si se nos pregunta cómo puede ser esto factible, responderemos con la fórmula naturalista: *¡De nuevo a la naturaleza!* De nuevo al Estado original de nuestros antecesores, el Estado primitivo fundado de acuerdo con la naturaleza humana y, por consiguiente, de carácter estable. De nuevo la patriarquía tribal de la época anterior a la Caída, al gobierno de clase natural, a cargo de unos pocos sabios, sobre la masa ignorante.

En mi opinión, prácticamente todos los elementos del programa político de Platón pueden desprenderse de estas exigencias básicas. Aquéllos se fundan, a su vez, en su historicismo y deben combinarse con sus doctrinas sociológicas relativas a las condiciones necesarias para la estabilidad de la clase gobernante. Los principales elementos que debemos tener presentes son:

(A) La división estricta de clases; la clase gobernante, compuesta de pastores y perros avizores, debe hallarse estrictamente separada del rebaño humano.

(B) La identificación del destino del Estado con el de la clase gobernante; el interés exclusivo en tal clase y en su unidad, y subordinadas a esa unidad, las rígidas reglas para la selección y educación de esa clase, y la estricta supervisión y colectivización de los intereses de sus miembros.

De estos elementos principales pueden derivarse muchos otros, por ejemplo, los siguientes:

(C) La clase gobernante tiene el monopolio de una serie de cosas como, por ejemplo, las virtudes y el adiestramiento militares, y el derecho de portar armas y de recibir educación de toda índole; pero se halla excluida de participar en las actividades económicas, en particular, en toda actividad lucrativa.

(D) Debe existir una severa censura de todas las actividades intelectuales de la clase gobernante y una continua propaganda tendente a modelar y unificar sus mentes. Toda innovación en materia de educación, legislación y religión debe ser impedida o reprimida.

(E) El Estado debe bastarse a sí mismo. Debe apuntar hacia la autarquía económica, pues de otro modo, los magistrados, o bien pasarían a depender de los comerciantes, o bien terminarían convirtiéndose en comerciantes ellos mismos. La primera de las alternativas habría de minar su poder, la segunda su unidad y la estabilidad del Estado.

Creo que no sería incorrecto calificar este programa de totalitario. Y se halla fundado, ciertamente, en una sociología historicista.

Pero ¿es eso todo? ¿No hay ningún otro rasgo en el programa de Platón que no sea ni totalitario ni se fundamente en el historicismo? ¿Dónde está el ardiente deseo de Platón de elevarse hacia el Bien y la Belleza, o su amor a la Sabiduría y la Verdad? ¿Dónde su exigencia de que sean los sabios, los filósofos, los que gobiernen? ¿Dónde sus esperanzas de convertir a los ciudadanos de su Estado en virtuosos y felices individuos? ¿Y dónde, finalmente, su exigencia de que el Estado se funde en la justicia? Aun los autores que censuran a Platón creen que su doctrina política, pese a ciertas similitudes, se distingue netamente del totalitarismo moderno por estos objetivos de felicidad para los ciudadanos y de imperio de la justicia. Crossman, por ejemplo, cuya actitud crítica puede estimarse con sólo considerar su observación de que «la filosofía platónica constituye el ataque

mis salvaje y profundo que haya visto la historia contra las ideas liberales», [2] parece creer, todavía, que el plan de Platón consiste en «la construcción de un Estado perfecto donde todos los ciudadanos sean realmente Felices». Puede encontrarse otro ejemplo en Joad, quien analiza con cierto detenimiento las semejanzas entre el programa de Platón y el del fascismo, pero afirmando que existen diferencias fundamentales, puesto que en el Estado perfecto de Platón «el hombre ordinario… alcanza la felicidad que corresponde a su naturaleza», y, puesto que este Estado se halla construido sobre las ideas de «un bien absoluto y una justicia absoluta».

A pesar de esos argumentos considero que el programa político de Platón, lejos de ser moralmente superior al del totalitarismo, es fundamentalmente idéntico al mismo. A mi juicio, las objeciones contra esta opinión se basan en un prejuicio demasiado antiguo y profundamente arraigado a favor de un Platón idealizado. Mucho es lo que Crossman ha hecho para señalar y destruir esta tendencia, según puede apreciarse en el siguiente párrafo: «Antes de la guerra mundial… Platón… rara vez era condenado abiertamente como reaccionario y opositor resuelto a todos los principios del pensamiento liberal. Muy por el contrario, se lo solía elevar a grandes alturas… lejos de la vida práctica, en medio del sueño de la Ciudad trascendente de Dios».[3] Sin embargo, el propio Crossman no se halla enteramente libre de esa tendencia que denuncia con tanta lucidez. Es interesante que esta tendencia haya persistido tanto tiempo, pese al hecho de que Grote y Gomperz habían señalado ya el carácter reaccionario de algunas doctrinas contenidas en *La República* y *Las Leyes*. Pero ni siquiera ellos alcanzaron a ver todas las consecuencias de tales doctrinas; jamás pusieron en duda que Platón fuera, en esencia, un espíritu humanitario. Además, su crítica adversa fue pasada por alto o achacada a incapacidad para comprender y apreciar a Platón, considerado por los cristianos como el «primer cristiano antes de Cristo», y revolucionario, por los revolucionarios. No cabe ninguna duda de que todavía prevalece por completo esta fe ciega en Platón, y así, Field, por ejemplo, cree necesario advertir a sus lectores que «se yerra por completo en la comprensión de Platón si se lo considera un pensador revolucionario». Claro está que esto es muy cierto; y además es evidente que no tendría ningún sentido si la

tendencia a hacer de Platón un pensador revolucionario, o por lo menos, progresista, no se hallase ampliamente difundida. Pero el propio Field incurre en la misma fe hacia Platón, cuando continúa diciendo que Platón se hallaba «en fuerte oposición con las nuevas tendencias subversivas» de su tiempo, aceptando sin más el testimonio platónico del carácter subversivo de estas nuevas tendencias. Los enemigos de la libertad han acusado siempre a sus defensores de propósitos subversivos. Y casi siempre han logrado persuadir a los cándidos y bien intencionados.

La idealización del gran idealista impregna no sólo todas las interpretaciones de los escritos de Platón, sino también sus traducciones. Frecuentemente, las observaciones drásticas de Platón que no se avienen con las opiniones del traductor acerca de lo que ha de decir un filósofo humanitario, son atenuadas o interpretadas erróneamente. Esta tendencia se inicia con la traducción del propio título de la llamada *La República.* Lo primero que se nos ocurre cuando leemos este título es que el autor debe ser liberal, si no revolucionario. Pero el título «La República» es, lisa y llanamente, la Forma castellana de la traducción latina de una palabra griega que no encierra la menor asociación de este tipo y cuya traducción precisa sería «La Constitución» o «La ciudad-estado» o «El Estado». La traducción tradicional de «República» debe haber contribuido, indudablemente, a la convicción general de que Platón no podía ser reaccionario.

En vista de todo lo que expresa Platón acerca del Bien y la Justicia y las demás Ideas mencionadas, nuestra tesis de que su programa político es puramente totalitario y antihumanitario debe ser probada. Con este propósito, en los próximos cuatro capítulos dejaremos de lado el análisis del historicismo para concentrarnos en el examen crítico de las Ideas éticas antes mencionadas y del papel por ellas desempeñado en el programa político de Platón. En este capítulo examinaremos la Idea de la Justicia; en los tres siguientes, la doctrina de que deben gobernar los mejores y más sabios, y también las Ideas de la Verdad, la Sabiduría, el Bien y la Belleza.

I

¿Qué queremos decir, en realidad, cuando hablamos de «justicia»? No creo que las cuestiones verbales de esta naturaleza sean de particular importancia, o que sea posible responder en forma definida, dado que dichos términos siempre son utilizados con diversos sentidos. Sin embargo, creo no errar al sostener que la mayoría de nosotros, especialmente aquellos que tenemos una formación general humanitaria, entiende por «justicia» algo semejante a esto: (a) una distribución equitativa de la carga de la ciudadanía, es decir, de aquellas limitaciones de la libertad necesarias para la vida social;[4] (b) tratamiento igualitario de los ciudadanos ante la ley, siempre que, por, supuesto, (c) las leyes mismas no favorezcan ni perjudiquen a determinados ciudadanos individuales o grupos o clases; (d) imparcialidad de los tribunales de justicia, y (e) una participación igual en las ventajas (y no solo en las cargas) que puede representar para el ciudadano su carácter de miembro del Estado. Si Platón hubiera entendido por «justicia» algo semejante a todo esto, entonces nuestra acusación de que su programa es absolutamente totalitario estaría francamente equivocada y tendrían razón todos aquellos que creen que la política de Platón se asienta sobre una aceptable base humanitaria. Pero el hecho cierto es que Platón entendía por «justicia» algo completamente distinto.

¿Qué entendía Platón por «justicia»? Nosotros sostenemos que en *La República* utiliza el término «justo» como sinónimo de «lo que interesa al Estado perfecto». ¿Y qué es lo que interesa al Estado perfecto? Detener todo cambio mediante el mantenimiento de una rígida división de clases y un gobierno de clase. De estar en lo cierto, tendremos que admitir que la exigencia platónica de justicia coloca su programa político en pie de igualdad con el totalitarismo; y habremos de concluir que debernos prevenirnos contra el peligro de la falsa impresión producida por las meras palabras.

La justicia constituye el tópico central de *La República*. En realidad, su subtítulo tradicional es «De la justicia». En su indagación de la naturaleza de la justicia Platón utiliza el método mencionado[5] en el capítulo anterior; en efecto, trata primero de buscar esta Idea en el Estado y sólo después intenta aplicar el resultado al individuo. No podemos decir que el interrogante platónico: «¿Qué es la justicia?» encuentre pronta respuesta,

pues ésta sólo se alcanza en el Libro Cuarto. Las consideraciones que lo llevan a ella serán analizadas más detenidamente en la parte final de este capítulo. Sintéticamente, son las siguientes:

La ciudad se funda en la naturaleza humana, sus necesidades y sus limitaciones.[6] «Ya hemos dicho —como se recordará—, y repetido una y otra vez, que cada hombre debe hacer en nuestra ciudad un solo trabajo. Es decir, aquel trabajo para el cual su naturaleza se halla normalmente mejor dotada». De aquí, Platón concluye que cada uno debe ocuparse de sus propios asuntos; que el carpintero debe circunscribirse a la carpintería, el zapatero a la confección de zapatos, etc. No es grande el daño, sin embargo, si dos artesanos cambian sus lugares respectivos. «Pero si alguien que fuese artesano por naturaleza (o un miembro de la clase dedicada a actividades lucrativas)… se las arreglase para introducirse en la clase guerrera; o si el guerrero se introdujera en la clase de los magistrados, sin méritos para ello… entonces, este tipo de conspiraciones y cambios clandestinos significarían el derrumbe de la ciudad». De este argumento, íntimamente relacionado con el principio de que la portación de armas debe ser una prerrogativa de clase, Platón extrae la conclusión final de que todo cambio o interferencia entre las tres clases debe ser injusto, y de que lo contrario debe ser, por lo tanto, justo: «Cuando cada clase de una ciudad se ocupa de sus propios asuntos —tanto la clase económicamente productiva como la de los auxiliares y guardias— entonces habrá justicia». Esta conclusión es reforzada y resumida poco después: «La ciudad es justa… si cada una de las tres clases atiende a su normal labor». Pero esta afirmación significa que Platón identifica la justicia con el principio del gobierno de clase y de los privilegios de clase. En efecto, el principio de que cada clase debe atender a sus propios asuntos significa, lisa y llanamente, que *el Estado es justo si gobierna el gobernante, el trabajador trabaja y*[7] *el esclavo obedece.*

Como se verá, el concepto platónico de justicia es fundamentalmente distinto del nuestro, en el sentido que analizamos más arriba. Platón considera «justo» el privilegio de clases, en tanto que nosotros, por lo general, creemos que lo justo es, más bien, la ausencia de dichos privilegios. Pero la diferencia llega aún más lejos. Por justicia entendemos cierta clase de igualdad en el tratamiento de los *individuos,* mientras que

Platón no considera la justicia como una relación entre individuos, sino como una propiedad de *todo el Estado,* basada en la relación existente entre las clases. El Estado es justo si es sano, fuerte, unido y estable.

II

Pero ¿tendría quizá razón Platón? ¿Significará la «justicia» lo que él sostiene? No es mi propósito examinar este problema. Si alguien sostuviese que la «justicia» significa el gobierno absoluto de una sola clase, entonces me limitaría a responder, simplemente, que soy fervoroso partidario de la injusticia. En otras palabras: creo que las cosas no dependen de las palabras y sí de nuestras exigencias o propuestas prácticas para delinear la política que decidimos adoptar. Detrás de la definición platónica de justicia se halla, en esencia, la exigencia de un gobierno de clase totalitario y la decisión de ponerlo en práctica.

Pero ¿no tendría razón en un sentido diferente? ¿No correspondería, tal vez, su idea de justicia a la forma griega de emplear este término? ¿No significarían los griegos con la palabra «justicia» algo holista, como la «salud del Estado» (y no será profundamente injusto y antihistórico esperar de Platón una anticipación de nuestra moderna idea de justicia, en el sentido de igualdad de los ciudadanos ante la ley? Esta pregunta ha sido contestada, en verdad, afirmativamente, llegándose a sostener que la idea holista de Platón de la «justicia social» es característica de la forma de pensar tradicional de los griegos, del «genio griego», que «no era, como el de los romanos, específicamente jurídico», sino más bien «específicamente metafísico».[8] Pero esta afirmación es insostenible. En realidad, el uso griego de la palabra «justicia» era sorprendentemente similar a nuestro propio empleo individualista e igualitario.

Para demostrarlo, nos referiremos primero al propio Platón quien, en el diálogo *Gorgias* (anterior a *La República*), sustenta la opinión de que «justicia es igualdad», diciendo que es eso lo que piensa la gran mayoría de la gente y que no sólo concuerda con la «convención», sino también con la «naturaleza misma».[9] Puede citarse asimismo a Aristóteles, otro

adversario del igualitarismo, quien, bajo la influencia del naturalismo platónico, defendió entre otras cosas la teoría de que algunos hombres nacen naturalmente esclavos. Nadie podía estar menos interesado que él en difundir una interpretación igualitaria e individualista del término «justicia». Pero cuando habla del juez, a quien describe como la «personificación de lo justo», Aristóteles declara que su tarea consiste en «restaurar la igualdad». Y agrega que «todos los hombres piensan que la justicia es cierto tipo de igualdad», igualdad que «incumbe a las personas». Llega a pensar, incluso (pero equivocándose), que la palabra griega equivalente a «justicia» deriva de una raíz que tiene el significado de «división igual». (La opinión de que la «justicia» representa cierto tipo de «igualdad en la división de beneficios y cargas que recaen sobre los ciudadanos» concuerda con las opiniones sostenidas por Platón en *Las Leyes,* donde se distinguen dos clases de igualdad en la distribución de beneficios y cargas, a saber, la igualdad «numérica» o «aritmética», y la igualdad «proporcional», la segunda de las cuales tiene en cuenta el grado en que las personas en cuestión poseen educación, riqueza y virtudes; y en el mismo lugar, se afirma que la igualdad proporcional constituye la «justicia política»). Y cuando Aristóteles examina los principios de la democracia, sostiene que «la justicia democrática es la aplicación del principio de la igualdad aritmética (a diferencia de la igualdad proporcional)». Por cierto que todo eso no es tan sólo su impresión personal de lo que la justicia significa, ni tampoco siquiera una descripción de la forma en que era utilizada dicha palabra, siguiéndolo a Platón, bajo la influencia del *Gorgias* y de *Las Leyes,* sino, más bien, la expresión de un uso tan antiguo y universal como popular de la palabra «justicia».[10]

En vista de todos esos datos, debemos concluir, al parecer, que la interpretación holista y antiigualitaria de la justicia contenida en *La República* era una novedad, y que Platón procuraba presentar como «justo» su gobierno de clase totalitario, pese a que la gente consideraba, por lo general, que «justicia» era exactamente lo contrario.

Este resultado es, sin duda, sorprendente y deja paso a una cantidad de preguntas. ¿Por qué sostuvo Platón en *La República* que la justicia significaba desigualdad si, de acuerdo con el uso general, significaba

igualdad? A mi juicio, la única respuesta plausible parece ser la de que necesitaba hacerle propaganda a su Estado totalitario, convenciendo a la gente de que era un Estado «justo». Pero ¿puede haber sido eficaz esa tentativa, dado que no son las palabras lo que importa sino lo que con ellas significamos? Por cierto que sí; y eso lo demuestra el hecho de que consiguió plenamente persuadir a sus lectores, y no sólo en su época sino hasta nuestros propios días, de que su intención era abogar cándidamente por la justicia, la misma justicia por que se afanaban ellos. Y es un hecho, también, que de este modo logró sembrar la duda y la confusión entre los individualistas y los partidarios de la igualdad, quienes, bajo la influencia de su autoridad, comenzaron a preguntarse si la idea platónica de la justicia no sería mejor y más verdadera que la de ellos. Puesto que la palabra «justicia» simboliza para nosotros una meta de tanta importancia, y puesto que son tantos los que se hallan dispuestos a sufrir toda clase de sacrificios con tal de alcanzarla, congraciarse con todas esas fuerzas humanitarias o, por lo menos, paralizar momentáneamente a los defensores del igualitarismo, debió constituir, ciertamente, un objetivo capital para un partidario del totalitarismo. Pero ¿era consciente Platón de que la justicia significaba tanto para los hombres? La respuesta debe ser afirmativa; para comprobarlo, veamos cómo se expresa en *La República:* «Cuando un hombre ha cometido una injusticia…, ¿no es verdad que su coraje se resiste a acompañarlo?… Pero cuando cree que ha sido víctima de injusticia, ¿no se encienden de inmediato su vigor y su ira? ¿Y no es igualmente cierto que cuando lucha del lado que considera justo, puede padecer hambre y frío y toda clase de privaciones? ¿Y no persiste tenazmente hasta lograr lo que busca, conservando intacta su exaltación hasta haber triunfado o perecido?».[11]

Quien tal lee, no puede dudar que Platón conocía perfectamente bien el poder de la fe y, sobre todo, el de la fe en la justicia. Tampoco podemos dudar que *La República* tiende a pervertir esa fe y a reemplazarla directamente por la fe contraria. Y, a la vista de las pruebas disponibles, me parece sumamente probable que Platón supiera a ciencia cierta lo que estaba haciendo. El igualitarismo era su enemigo acérrimo y debía destruirlo; sin duda, en el convencimiento sincero de que era un gran mal y un gran

peligro. Pero su ataque contra el igualitarismo no fue honesto, pues no se atrevió a enfrentar abiertamente a su enemigo.

A continuación, seguiremos suministrando datos que prueban esa afirmación.

III

La *República* es, probablemente, la monografía más prolija que se haya escrito nunca acerca de la justicia. En efecto, Platón analiza una cantidad tan profusa de opiniones al respecto, y de un modo tal, que nos hace pensar que no omitió ninguna de las teorías más importantes por él conocidas. En realidad, llega a insinuar claramente[12] que en vista de sus vanas tentativas de hallar un concepto acabado de la justicia entre las opiniones corrientes, se hace necesario buscarlo en otra parte. No obstante, en ningún momento menciona en su examen de las teorías corrientes la opinión de que la justicia es igualdad ante la ley («*isonomía*»). Existen dos maneras posibles de explicar esta omisión. O bien pasó por alto la teoría igualitaria,[13] o bien la eludió deliberadamente. La primera posibilidad parece sumamente improbable si se tiene en cuenta el extremo cuidado con que Platón compuso *La República* y la necesidad que tenía de analizar las teorías de sus adversarios a fin de hacer una exposición convincente de la suya. Y esta posibilidad se torna todavía más improbable, debido a la amplia difusión de la teoría igualitaria. Sin embargo, no es necesario remitirse a los argumentos meramente probables, puesto que puede demostrarse con toda certeza que Platón no sólo se hallaba perfectamente familiarizado con la teoría igualitaria, sino que tenía plena conciencia de su importancia cuando escribió *La República.* Como ya dijimos en este mismo capítulo (sección II) y como volveremos a ver detenidamente más adelante (en la sección III), el igualitarismo desempeñó un papel considerable en su obra anterior, *Gorgias,* donde llega, incluso, a defenderlo; y pese al hecho de que en ninguna parte de *La República* se analizan seriamente las virtudes o defectos del igualitarismo, Platón no cambió de opinión en lo relativo a su influencia, de la cual la propia *República* da un claro testimonio. En efecto,

allí se lo menciona, siendo calificado de creencia democrática sumamente popular, pero sólo digna de desprecio; y todo lo que se dice del mismo consiste en unos pocos comentarios desdeñosos e irritados,[14] bien ensamblados con un injurioso ataque contra la democracia ateniense, en un lugar en que no es la justicia, precisamente, el tópico discutido. Debemos descartar, por consiguiente, la posibilidad de que la teoría igualitaria haya sido ignorada por Platón y, del mismo modo, la posibilidad de que no haya advertido lo importante que hubiera sido el análisis de una teoría de tanto peso e influencia, diametralmente opuesta a la defendida por él. El hecho de que el silencio de *La República* sólo sea roto por unas pocas observaciones faltas de seriedad (al parecer, las consideradas demasiado buenas para suprimirlas),[15] puede explicarse solamente como una decisión deliberada de no discutirla. En vista de todo ello, no se ve cómo conciliar el método platónico de convencer a sus lectores de que en su obra han sido tratadas todas las teorías más importantes, con las normas de la honestidad intelectual; si bien debemos agregar que su omisión obedece, sin duda, a su completa adoración de una causa en cuya honestidad creía firmemente.

A fin de apreciar plenamente todas las consecuencias del silencio prácticamente ininterrumpido que guarda Platón sobre este asunto, deberemos comprender claramente, en primer término, que el movimiento igualitario, tal como lo conoció Platón, representaba todo aquello que él más aborrecía, y que su propia teoría, en *La República* y en todas sus obras posteriores, era en gran medida una respuesta al poderoso desafío de las nuevas tendencias igualitarias y humanitarias. Para demostrarlo, examinaremos los principales principios del movimiento humanitario, contraponiéndolos a los principios correspondientes del totalitarismo platónico.

La teoría humanitaria de la justicia formula tres exigencias principales, a saber *(a)* el principio igualitario propiamente dicho, es decir, el deseo de eliminar los privilegios «naturales», *(b)* el principio general del individualismo y *(c)* el principio de que la tarea y la finalidad del Estado deben consistir en proteger la libertad de los ciudadanos. A cada una de esas exigencias políticas corresponde un principio directamente opuesto en el programa platónico: *(a’)* el principio del privilegio natural, *(b’)* el

principio general del holismo y colectivismo y *(c')* el principio de que la tarea y finalidad del individuo debe consistir en conservar y fortalecer la estabilidad del Estado. A continuación, analizaremos esos tres puntos por orden, dedicándoles a cada uno de ellos una sección.

IV

El igualitarismo propiamente dicho exige que los ciudadanos del Estado sean tratados con ecuanimidad, y que el nacimiento, los vínculos familiares o la riqueza no sean factores de influencia en aquellos que administran la ley. En otras palabras, no reconoce ningún privilegio «natural», si bien los hay de cierta categoría especial que pueden ser conferidos por los ciudadanos a aquellas personas merecedoras de su confianza.

Este principio igualitario había sido admirablemente expuesto por Pericles pocos años antes del nacimiento de Platón, en una oración conservada por Tucídides.[16] En el capítulo 10 daremos una cita más completa de la misma, pero ya podemos adelantar aquí dos de sus frases: «Nuestras leyes —expresa Pericles— ofrecen una justicia equitativa a todos los hombres por igual, en sus querellas privadas, pero eso no significa que sean pasados por alto los derechos del mérito. Cuando un ciudadano se distingue por su valía, entonces se lo prefiere para las tareas públicas, no a manera de privilegio, sino de reconocimiento de sus virtudes, y en ningún caso constituye obstáculo la pobreza…» Se hallan expresados aquí algunos de los objetivos fundamentales del gran movimiento igualitario que, como hemos visto, no se detuvo ni aun ante la institución de la esclavitud. En la propia generación de Pericles, ese movimiento estuvo representado por Eurípides, Antifonte e Hipias, todos los cuales han sido citados en el capítulo anterior, como así también por Heródoto.[17] En la generación de Platón, estuvo representado por Alcidamas y Licofrón, a quienes ya hemos citado más arriba; otro ilustre defensor fue Antístenes, uno de los amigos más íntimos de Sócrates.

Claro está que el principio platónico de la justicia es diametralmente contrario a todo eso. En efecto, Platón exigía privilegios naturales para los

jefes naturales. Pero ¿cómo rebate el principio igualitario? ¿Y cómo fundamenta sus propias afirmaciones?

Como se recordará de lo dicho en el capítulo anterior, algunos de los planteamientos más famosos del programa igualitario fueron expresados, con el lenguaje imponente pero cuestionable de los «derechos naturales» y muchos de sus representantes arguyeron en favor de dicho programa basándose en la igualdad «natural» es decir, biológica, de los hombres. Ya vimos que este argumento carece de valor, que los hombres son iguales en algunos aspectos importantes pero diferentes en otros, y que de ese hecho no pueden deducirse, como de ningún otro hecho, exigencias normativas. Conviene advertir, por lo tanto, que el argumento naturalista no fue empleado por todos los partidarios del igualitarismo; así, Pericles, por ejemplo, ni siquiera lo menciona.[18]

Platón no tardó en descubrir que el naturalismo era un punto débil dentro de la doctrina igualitaria y aprovechó para sacarle el mayor partido posible a esta flaqueza. Decirles a los hombres que son iguales ejerce, sin duda, una fuerte atracción sobre los sentimientos; pero esta atracción es pequeña si se la compara con la producida por la propaganda que los convence de que son superiores a los demás inferiores a ellos. ¿Somos naturalmente iguales a nuestros sirvientes, a nuestros esclavos, al artesano manual que es, apenas, más que una bestia? La pregunta misma resulta ridícula. Platón parece haber sido el primero en advertir las posibilidades de esta reacción, y en oponer el desdén, las burlas y el ridículo a las pretensiones de igualdad natural, Eso explica su afán de atribuirles el argumento naturalista aun a aquellos de sus adversarios que no se habían servido de él; en el *Menexeno* —una parodia de la oración de Pericles— insiste, por lo tanto, en equiparar las exigencias de leyes equitativas con las pretensiones de igualdad natural: «La base de nuestra constitución es la igualdad de nacimiento —declara irónicamente—. Somos todos hermanos e hijos de una misma madre… y la igualdad natural del nacimiento nos induce a luchar por la igualdad ante la ley».[19]

Más tarde, en *Las Leyes,* Platón sintetiza su respuesta al igualitarismo de la siguiente forma: «El tratamiento igual de los desiguales debe engendrar la iniquidad»;[20] y ese enunciado, a su vez, fue convertido por

Aristóteles en la expresión: «Igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales». Esas palabras encierran lo que podría denominarse la objeción típica al igualitarismo; objeción cuyo fondo consiste en sostener que la igualdad sería excelente siempre que los hombres fueran iguales, pero que es evidentemente impracticable dado que no lo son y dado que no hay posibilidades de que lo sean en el futuro. Esta objeción, tan realista aparentemente, es, en realidad, en extremo ficticia, pues los privilegios políticos jamás se fundaron en diferencias naturales de carácter. Y la verdad es que Platón no parece haber tenido mucha confianza en esta objeción cuando escribió *La República,* pues sólo la utiliza allí en una de sus pullas contra la democracia, cuando sostiene que ella «distribuye la igualdad a iguales y desiguales por igual».[21] Fuera de esa observación, prefiere no argumentar contra el igualitarismo, sino pasarlo por alto.

En resumen, podría decirse que Platón nunca subestimó la significación de la teoría igualitaria, que contaba para su defensa con el apoyo de hombres como Pericles, sino que se limitó, en *La República*, a no considerarla, atacándola sólo una que otra vez, pero nunca abiertamente.

Pero ¿en qué forma trató de establecer su propio antiigualitarismo, su principio del privilegio natural? En *La República* sostuvo tres argumentos diferentes, si bien dos de ellos casi no merecen este nombre. El primero[22] consiste en el sorprendente descubrimiento de que, puesto que ya han sido examinadas las otras tres virtudes del Estado, la restante, esto es, la de «ocuparse cada uno de sus propios asuntos» debe ser la «justicia». Me resisto a creer que esto pueda haber pretendido pasar por un argumento; pero así debe ser, pues el vocero de Platón, «Sócrates» en esta ocasión, lo introduce con la pregunta: «¿Sabes cómo llego a esta conclusión?». El segundo argumento es más interesante, pues constituye una tentativa de demostrar que su antiigualitarismo puede deducirse de la opinión corriente (vale decir, igualitaria) de que la justicia es imparcialidad. Aquí transcribiremos el pasaje completo. Al tiempo que observa que los gobernadores de la ciudad serán también sus jueces, Sócrates dice.[23] «¿Y no es acaso el propósito de su jurisdicción que ningún hombre tome lo que pertenece a otro, o sea, privado de lo que es suyo?».

«—Sí —responde Glaucón, el interlocutor—, ésa debe ser su intención».

«—¿Porque eso sería justo?»

«—Sí».

«En consecuencia, deberemos entender generalmente que la justicia es la conservación y usufructo de lo que nos pertenece». Queda establecido entonces, que «conservar y usufructuar lo que es de uno» constituye el principio de la jurisdicción justa, de acuerdo con nuestras ideas corrientes de la justicia. Aquí concluye el segundo argumento, para dejar lugar al tercero (que analizaremos más abajo) que llega a la conclusión de que la justicia consiste en conservar el puesto que nos corresponde (u ocuparnos de los asuntos que nos interesan, esto es, el puesto (o negocio) de la clase o casta que a cada uno le corresponde.

La sola finalidad de ese segundo argumento es convencer al lector de que la «justicia», en el sentido ordinario de la palabra, nos exige que conservemos nuestro propio puesto, dado que siempre debemos conservar lo que nos pertenece. Es decir, que Platón desea hacer que sus lectores extraigan la siguiente inferencia: «Es justo conservar y usufructuar lo que es de uno. Mi lugar (o mi negocio) me pertenece. Por lo tanto, es justo que yo conserve mi lugar (o usufructúe de mi negocio)». Eso tiene más o menos la misma solidez que el siguiente argumento: «Es justo conservar y utilizar lo que es de uno. Ese plan de robarle el dinero a mi vecino me pertenece. Por lo tanto, es justo que conserve dicho plan y que lo usufructúe, es decir, que le robe su dinero». Resulta claro que la inferencia que Platón nos quiere hacer extraer no es más que un burdo juego de palabras en torno al significado del concepto «ser de uno». (En efecto, el problema consiste en saber si la justicia exige o no que todo lo que «es nuestro» en algún sentido, por ejemplo, «nuestra propia» clase, sea tratado en consecuencia, no sólo como nuestra propiedad, sino como nuestra propiedad inalienable. Pero el propio Platón no cree en este principio, pues es evidente que tornaría imposible toda transición al comunismo. En efecto, ¿cómo razonar para impedirnos la conservación de nuestros propios hijos?) Este burdo juego de palabras es el recurso por medio del cual Platón establece lo que Adam llama «un punto de contacto entre su propia concepción de la Justicia y el

significado corriente… de la palabra». He aquí, pues, cómo el más grande filósofo de todos los tiempos trata de convencernos de que ha descubierto la verdadera naturaleza de la justicia.

El tercero y último argumento esgrimido por Platón es mucho más serio. En él recurre al principio del holismo o colectivismo, relacionándolo con el principio de que la finalidad del individuo consiste en mantener la estabilidad del Estado. Dejaremos su consideración, por lo tanto, para las secciones V y VI.

Pero antes de pasar a esos puntos, quisiera llamar la atención sobre el «prefacio» con que Platón precede su descripción del «descubrimiento» que venimos analizando y que debe ser considerado a la luz de las observaciones efectuadas hasta ahora. Visto desde este ángulo, el «extenso prefacio» —según la propia expresión de Platón— parece constituir una ingeniosa tentativa de preparar al lector para el «descubrimiento de la justicia», haciéndole creer que le espera un argumento cuando, en realidad, sólo se trata de un despliegue de recursos dramáticos, ideados para debilitar sus facultades críticas.

Tras descubrir que la sabiduría es la virtud propia de los guardias, y el coraje la de los auxiliares, «Sócrates» anuncia su intención de realizar un esfuerzo final para descubrir la justicia. «Faltan dos cosas[24] —expresa— que deberemos descubrir en la ciudad; la temperancia y, por último, aquella otra que constituye el objeto primerísimo de todas nuestras investigaciones, esto es, la justicia».

«—Exactamente —responde Glaucón».

Sócrates sugiere entonces pasar por alto la temperancia; pero Glaucón protesta y Sócrates cede, diciendo que «sería deshonesto rehusarse». Esa pequeña escaramuza prepara el ánimo del lector para introducir nuevamente el tema de la justicia, a la vez que le sugiere la idea de que Sócrates tiene en sus manos los medios para «descubrirla» y le garantiza que Glaucón vigila cuidadosamente la honestidad intelectual de Platón en la conducción del argumento que él, como lector, no necesita controlar en absoluto.[25]

Sócrates pasa entonces a examinar la temperancia, que, según descubre, es la única virtud propia de los artesanos. (Diremos de paso que la tan debatida cuestión de si la «justicia» de Platón se diferencia o no de su

«temperancia», puede ser fácilmente resuelta. La justicia significa *conservar el propio lugar;* la temperancia significa *conocer el propio lugar,* o sea, dicho con mayor precisión, estar satisfecho con él. ¿Qué otra virtud podría ser característica de los artesanos que no hacen sino llenarse los vientres como las bestias?) Una vez descubierta la temperancia, Sócrates se pregunta: «¿Cuál será, pues, el último principio? Evidentemente, la justicia».

«—Por supuesto —asiente Glaucón».

«—Pues bien, mi querido Glaucón —prosigue Sócrates— nosotros, igual que los cazadores, debemos rodear su guarida y mantener una atenta vigilancia, para no permitirle que se nos escape, pues es seguro que la justicia debe hallarse muy cerca de este punto. Convendría que te adelantaras a buscar tú mismo el lugar, y si eres el primero en verla, entonces me avisarás con un grito».

Glaucón, al igual que el lector, es incapaz, naturalmente, de hacer cosa alguna de esa suerte, por lo cual decide implorarle a Sócrates que él tome la iniciativa. «Entonces eleva tus plegarias junto conmigo —exclama Sócrates — y sígueme». Pero hasta el propio Sócrates encuentra que el terreno es «difícil de transitar, puesto que se halla cubierto de malezas; es oscuro y su exploración dificultosa… Pero —continúa diciendo— debemos seguir con ella». Y en lugar de protestar: «¿Seguir qué; acaso con nuestra exploración, es decir, nuestro razonamiento? Pero ¡ni siquiera la hemos comenzado; no ha habido aún la menor pizca de sentido en lo que hasta ahora llevamos dicho!», Glaucón, y con él el ingenuo lector, replica dócilmente: «Si, debemos proseguir». Entonces, Sócrates le comunica a su interlocutor que «ha tenido una visión» (nosotros no) y comienza a entusiasmarse: «¡Hurra! ¡Hurra! —exclama—. ¡Glaucón, parece haber una pista! ¡Ahora estoy casi seguro de que el filón no se nos escapará!». A lo que Glaucón responde: «Ésa es una buena nueva». Y Sócrates: «A fe mía que nos hemos comportado los dos como grandes tontos. ¡Lo que buscábamos a tanta distancia lo teníamos ante nuestras propias narices todo el tiempo, sin que alcanzáramos a verlo!». Con otras muchas exclamaciones de este tipo, Sócrates continúa todavía un buen rato, hasta que Glaucón, interpretando los sentimientos del lector, lo interrumpe, preguntándole a Sócrates qué es

lo que ha encontrado. Pero cuando Sócrates responde tan sólo que: «Hemos estado hablando de ello todo el tiempo, sin darnos cuenta de que en realidad no hacíamos sino descubrirlo», Glaucón expresa la impaciencia del lector, diciéndole: «Esta introducción se torna un tanto larga; recuerda que quiero saber de qué se trata». Y sólo entonces se decide Platón a exponer los dos «argumentos» que hemos resumido más arriba.

La última observación de Glaucón puede tomarse como un indicio de que Platón era claramente consciente de lo que estaba haciendo en esta «larga introducción». No se me ocurre ninguna otra explicación, fuera de la que sólo se trata de una tentativa —coronada con el mayor de los éxitos— de embotar las facultades críticas del lector y, mediante un dramático despliegue de artificios verbales, de desviar su atención fuera de la pobreza intelectual de esta magistral pieza literaria. No es posible evitar la tentación de pensar que Platón conocía su debilidad y también la forma de ocultarla.

V

El problema del individualismo y del colectivismo se halla íntimamente relacionado con el de la igualdad y la desigualdad. Antes de continuar su examen, no estarán de más algunas observaciones de carácter terminológico.

La palabra «individualismo» puede emplearse (de acuerdo con el *Oxford Dictionary)* de dos maneras diferentes: *(a)* en oposición a colectivismo y *(b)* en oposición a altruismo. [Otro tanto cabría decir de la definición académica del término castellano *(N. del t)..]* No hay ninguna otra palabra para expresar el sentido registrado en primer término, pero sí para el segundo, por ejemplo, «egoísmo». Por esta razón, en todo lo que sigue utilizaremos el término «individualismo» *exclusivamente* con el sentido definido en *(a),* reservándonos la palabra «egoísmo» para aquellos casos en que queramos expresar el sentido definido en *(b).* La tabla siguiente puede sernos de cierta utilidad:

(*a*) *Individualismo*	es lo contrario de	(*a’)* Colectivismo

(*b*) *Egoísmo* es lo contrario de (*b’)* Altruismo

Esos cuatro términos describen ciertas actitudes, exigencias, decisiones o iniciativas frente a los códigos de leyes normativas, Pese a su carácter esencialmente vago, considero que puede ilustrarse fácilmente su contenido mediante algunos ejemplos, dándoles la suficiente precisión para utilizarlos en lo que sigue. Comenzaremos por el colectivismo,[26] puesto que nos hemos familiarizado ya con esta actitud, a través del examen del holismo platónico. En el capítulo anterior citamos algunos pasajes como ejemplo de su teoría de que el individuo debe subordinarse a los intereses del todo, ya sea éste el universo, la ciudad, la tribu, la raza, o cualquier otra entidad colectiva. Veamos nuevamente uno de esos pasajes, pero de forma más completa:[27] «La parte existe en función del todo, pero el todo no existe en función de la parte… El individuo ha sido creado en función del todo y no el todo en función del individuo». Ese pasaje no sólo ilustra acabadamente el holismo o colectivismo, sino que encierra también una fuerte atracción emocional, que Platón, por cierto, conocía (como puede inferirse del preámbulo al pasaje). Esa atracción obra sobre diversos sentimientos, por ejemplo, el deseo de pertenecer a una tribu o a un grupo; y uno de sus factores es la atracción del altruismo en oposición al egoísmo. Platón sugiere que si no se puede sacrificar los intereses propios en aras de los de todos, entonces se es egoísta

Pero una mirada a nuestra pequeña tabla nos mostrará que las cosas no son así. El colectivismo no se opone al egoísmo, ni tampoco es idéntico con el altruismo. El egoísmo colectivo o de grupo, por ejemplo, el egoísmo de clase, es cosa muy común (Platón lo sabía muy bien),[28] y esto muestra con bastante claridad que el colectivismo propiamente dicho no se opone al egoísmo. Por otra parte, un anticolectivista, esto es, un individualista puede ser, al mismo tiempo, un altruista; puede hallarse pronto a hacer sacrificio si éstos ayudan a otros individuos. Dickens es tal vez uno de los mejores ejemplos de una actitud semejante. Sería difícil decir qué es en él lo más fuerte, su apasionado odio al egoísmo o su apasionado interés en los individuos, con todos sus defectos y debilidades; y esta actitud se combina en él con cierta antipatía o aversión no sólo hacia lo que llamamos hoy

cuerpos colectivos,[29] sino incluso ante el auténtico altruismo, si éste se halla dirigido hacia grupos anónimos y no individuos concretos. (Recuerde el lector a Mrs. Jellyby en *Bleak House:* «una dama consagrada a los deberes públicos»,) Creo que esos ejemplos bastarán para explicar claramente el significado de cuatro términos y demostrar que cualquiera de ellos puede combinarse con cualquiera de los dos términos incluidos en la otra columna (de lo que resultan cuatro combinaciones posibles).

De ese modo, es sumamente interesante comprobar que para Platón —y para la mayoría de los platónicos— no es posible la existencia de un individualismo altruista (como, por ejemplo, el de Dickens). Según Platón, la única alternativa fuera del colectivismo es el egoísmo, pues simplemente identifica todo tipo de altruismo con el colectivismo y cualquier tipo de individualismo con el egoísmo. No se trata aquí de una mera cuestión terminológica, sino de algo más profundo, puesto que en lugar de nuestras cuatro posibilidades, Platón únicamente reconoce dos. Eso ha acarreado y sigue acarreando todavía considerables confusiones en los planteamientos formulados en el campo de la ética.

La equiparación que hace Platón del individualismo con el egoísmo le proporciona un arma poderosa para defender el colectivismo y, al mismo tiempo, para atacar el individualismo. En la defensa del colectivismo puede recurrir, así, a nuestros humanitarios sentimientos de generosidad; en el ataque, puede tachar a todos los individualistas de egoístas e incapaces de amar todo aquello que no les pertenezca directamente. Ese ataque, si bien dirigido contra el individualismo, con el sentido que le hemos asignado más arriba, es decir, contra los derechos del individuo humano, sólo alcanza, por supuesto, un blanco muy diferente, esto es el egoísmo. Sin embargo, Platón y con él la mayoría de los platónicos, pasan por alto sistemáticamente esta diferencia.

¿Por qué trató Platón de atacar al individualismo? A mi juicio, Platón sabía muy bien lo que hacía al emplazar sus cañones en esa posición, pues el individualismo —aún más quizá que el igualitarismo— constituía un verdadero bastión en la línea defensiva del nuevo credo humanitario. En efecto, la gran revolución espiritual que condujo al derrumbe del tribalismo y al advenimiento de la democracia no fue sino la emancipación del

individuo. La astuta intuición sociológica de Platón se revela cabalmente en la forma en que éste reconoce invariablemente al enemigo allí donde le sale al paso.

El individualismo formaba parte de la antigua idea intuitiva de la justicia. Como se recordará, Aristóteles hace hincapié en que la justicia no es —como quería Platón— la salud y armonía del Estado, sino más bien cierta forma de tratar a los individuos, cuando afirma que «la justicia es algo que incumbe a las personas»[30] Este elemento individualista ya había sido destacado por la generación de Pericles. Fue él mismo quien dejó claramente sentado que las leyes debían garantizar una justicia equitativa, «a todos los hombres por igual, en sus querellas privadas»; pero no se detuvo ahí: «Cuando nuestro vecino decide seguir una senda determinada no somos nosotros los llamados a indicarle si hace bien o mal». (Compárese eso con la afirmación de Platón[31] de que el Estado no engendra a sus hijos «con el fin de librarlos a su suerte y dejar que cada uno siga su propio camino…»). Pericles insiste en que este individualismo debe hallarse ligado al altruismo: «Se nos ha enseñado… a no olvidar nunca que debemos proteger a los débiles», y su discurso culmina en una descripción del joven ateniense que alcanza en su madurez «una adaptabilidad feliz y confianza en sí mismo».

Ese individualismo que no prescinde del altruismo se ha convertido en base de nuestra civilización occidental. Así, constituye la doctrina central del cristianismo («ama a tu prójimo» dicen las escrituras, y no «a tu tribu») y el corazón de todas las doctrinas éticas originadas en el seno de nuestra civilización y alimentadas por ella. Es, asimismo, la doctrina práctica central de Kant, que preconiza «reconocer siempre que los individuos humanos son fines en sí mismos y no utilizarlos como meros medios para conseguir determinados fines». En todo el desarrollo moral del hombre no ha habido otro pensamiento que se impusiera al espíritu con mayor fuerza.

Platón no erraba cuando creía ver en esta doctrina al principal enemigo de su Estado basado en las castas y por eso la aborreció más que a cualquier otra ideología «subversiva» de su tiempo. Podrá verse claramente la verdad de lo que afirmamos en los dos pasajes siguientes tomados de *Las Leyes*,[32] cuya asombrosa hostilidad contra el individuo ha sido siempre, a mi juicio,

increíblemente subestimada. El primero es célebre por su referencia a *La República,* cuya «comunidad de mujeres, hijos y propiedad» analiza. Platón describe aquí la constitución de *La República* como «la forma más alta del Estado». En este Estado superior —nos dice Platón— «la propiedad de las mujeres, de los hijos y de toda clase de efectos es común. Aquí se ha hecho todo lo posible para suprimir radicalmente de nuestra vida todo aquello de carácter privado e individual. En la medida de lo factible, aun aquellas cosas que la propia naturaleza ha hecho de índole privada e individual, se ha convertido, en cierto modo, en propiedad común de la colectividad. Nuestros propios ojos, oídos y manos parecen ver, oír y actuar como si perteneciesen, no a individuos, sino a la comunidad. Todos los hombres educados en el mismo molde muestran el mayor grado de unanimidad en la formación de alabanzas y censuras y llegan, incluso, a divertirse y a afligirse por las mismas cosas y al mismo tiempo. Y el objetivo de todas las leyes es unificar la ciudad en el mayor grado posible». Platón prosigue diciendo, luego, que «nadie podría encontrar un criterio mejor para discriminar la meta más apropiada de un Estado, que los principios que se acaban de exponer»; esa meta es, para Platón, el Estado «divino», «modelo», «patrón» u «original», es decir, la Forma o Idea del Estado. No es ésa sino la concepción platónica de *La República,* expuesta en una época en que ya había perdido toda esperanza de alcanzar cumplidamente su ideal político.

El segundo pasaje, también extraído de *Las Leyes,* es, si cabe, aún más franco. Conviene destacar que dicho pasaje trata primordialmente de las expediciones militares y de la disciplina del soldado, pero sobran pruebas de que, según Platón, estos mismos principios militaristas debían ser seguidos, no ya en la guerra sino incluso «en la paz, y a partir de la más temprana infancia». Al igual que otros militaristas totalitarios y admiradores de Esparta, Platón sostiene que los requisitos esenciales de la disciplina militar deben recibir la mayor atención aun en tiempos de paz y que deben ser ellos quienes condicionen la vida entera de todos los ciudadanos; en efecto, no sólo los ciudadanos mayores de edad (que son todos soldados) y los niños, sino hasta las propias bestias deben pasar toda su vida en estado de movilización permanente y completa.[33] «De todos los

principios —dice Platón— el más importante es que nadie, ya sea hombre o mujer, ha de carecer de un jefe. Tampoco debe acostumbrarse el espíritu de nadie a permitirse obrar siguiendo su propia iniciativa, ya sea en el trabajo o en el placer. Lejos de ello, así en la guerra como en la paz, todo ciudadano habrá de fijar la vista en su jefe, siguiéndolo fielmente y aun en los asuntos más triviales deberá mantenerse bajo su mando. Así, por ejemplo, deberá levantarse, moverse, lavarse o comer…[34] sólo si se le ha ordenado hacerlo…, en una palabra, deberá enseñarle a su alma, por medio del hábito largamente practicado, a no soñar nunca con actuar con independencia y a tornarse totalmente incapaz de ello. De esa forma, la vida de todos transcurrirá en una comunidad total. No hay, ni habrá nunca, ley superior a ésta o mejor y más eficaz para asegurar la salvación y la victoria en la guerra. *Y en tiempos de paz, y a partir de la más temprana infancia, deberá* estimularse ese hábito de gobernar y ser gobernado. De este modo, deberá borrarse de la vida de todos los hombres, y aun de las bestias que se hallan sujetas a su servicio, hasta el último vestigio de anarquía».

Llama la atención, por cierto, la vehemencia del párrafo. Nadie atacó jamás con mayor seriedad al individuo, y esta hostilidad se halla profundamente arraigada en el dualismo fundamental de la filosofía de Platón; éste odiaba al individuo y a su libertad exactamente del mismo modo en que odiaba las cambiantes experiencias particulares y la variedad del mudable universo de los objetos sensibles. En el campo de la política, el individuo es, para Platón, el mismísimo Diablo.

Esa actitud, por muy antihumanitaria y anticristiana que parezca, ha sido sistemáticamente idealizada. Así, se la ha reputado humana, generosa, altruista, y cristiana. E. B. England, por ejemplo, califica[35] al primero de estos dos pasajes de *Las Leyes,* de «vigorosa denuncia del egoísmo». No difieren mucho de éstas las palabras empleadas por Barker cuando analiza la teoría platónica de la justicia. Expresa este autor que el objetivo de Platón era «reemplazar el egoísmo y la discordia civil por la armonía» y añade que «la antigua armonía entre los intereses del Estado y los del individuo… es restaurada, de este modo, a través de las enseñanzas de Platón, pero esta vez en un plano nuevo y superior, por haber logrado elevarse hasta el sentido consciente de la armonía». Esas y otras muchas declaraciones semejantes

podrían explicarse fácilmente si se recuerda la equiparación que hace Platón del individualismo con el egoísmo. En efecto, todos esos platónicos creen que el antiindividualismo supone de suyo generosidad. Queda demostrado, pues, que dicha equiparación surtió los perniciosos efectos a que tendía la propaganda antihumanitaria en ella encerrada, confundiendo, hasta nuestra época, el examen crítico de los problemas éticos. Pero también debemos comprender que aquellos que —engañados por dicha equiparación, como así también por las altisonantes palabras de Platón— exaltan su reputación como maestro de moral y proclaman a la faz del mundo que su ética constituye el sistema más próximo al cristianismo antes de Cristo, no hacen sino abrir las puertas al totalitarismo y, en especial, a una interpretación totalitaria y anticristiana del cristianismo. Y eso no está exento de graves peligros, pues fueron muchas las veces en que el cristianismo sufrió la dominación de las ideas totalitarias. Hubo ya una Inquisición; actualmente, bajo una nueva forma, podría repetirse.

No estará de más, por lo tanto, la mención de otras razones, aparte de éstas, por las cuales los lectores desprevenidos han podido dejarse convencer del humanismo de las intenciones de Platón. Una de ellas es la de que al preparar el terreno para sus doctrinas colectivistas, Platón suele comenzar su análisis con la cita de una noble máxima o proverbio (que parece ser de origen pitagórico): «Los amigos tienen en común todo cuanto poseen».[36] Es éste, sin duda, un sentimiento generoso, elevado, excelente. ¿Quién podría sospechar que de un argumento iniciado tan promisoriamente haya de llegarse a una conclusión completamente antihumanitaria? Otro punto de importancia es que en los diálogos platónicos, especialmente en aquellos que fueron escritos con anterioridad a *La República,* cuando todavía se encontraba bajo la influencia de Sócrates, hallan expresión una cantidad de sentimientos auténticamente humanitarios. Con eso me refiero, en particular, a la doctrina socrática expuesta en el *Gorgias,* de que es peor cometer una injusticia que sufrirla. Evidentemente, esta doctrina no sólo es altruista sino también individualista; en efecto, en una teoría colectivista de la justicia como la defendida en *La República,* la injusticia es un acto contra el Estado, no contra un hombre particular, y si bien puede ser un hombre quien comete la injusticia, ésa sólo puede ser sufrida por la colectividad.

Pero nada de esto se encuentra en el *Gorgias.* Aquí la teoría de la justicia es perfectamente normal y los ejemplos de injusticia citados por «Sócrates» (quien debe tener aquí, probablemente, una buena dosis del verdadero Sócrates) son, entre otros, los de golpear, herir, o matar a un hombre. La enseñanza socrática de que es mejor sufrir estas acciones que llevarlas a cabo es, en verdad, muy semejante a las prédicas, y su doctrina de la justicia encaja perfectamente bien dentro del espíritu de Pericles. (En el capítulo 10 trataremos de interpretar este hecho).

No obstante, *La República* desarrolla una nueva teoría de la justicia que no sólo es incompatible con un individualismo de este tipo, sino que se opone abiertamente al él. No es difícil, sin embargo, que el lector ingenuo se sienta inclinado a creer que Platón sostiene todavía la misma doctrina expuesta en el *Gorgias,* pues en *La República* Platón alude frecuentemente a la máxima de que es mejor sufrir que cometer una injusticia, pese al hecho de que eso no tiene ningún sentido desde el punto de vista de la teoría colectivista de la justicia sustentada en esa obra. Además, en *La República;* los adversarios de «Sócrates» expresan la teoría opuesta, a saber, que es bueno y agradable infligir injusticias a los demás, pero no sufrirlas. Claro está que ello repugna, por su cinismo, a cualquier lector de sentimientos humanitarios, de modo que cuando Platón expone sus propósitos por boca de Sócrates: «Temo cometer un grave pecado si permito que se hable tan mal de la justicia en mi presencia, sin intervenir con todas mis fuerzas para defenderla»,[37] el confiado lector se convence fácilmente de las buenas intenciones de Platón, disponiéndose a seguirlo dócilmente dondequiera que vaya.

El efecto de esa garantía de Platón se ve altamente fortalecido por el hecho de que se encuentra a continuación —presentando agudo contraste— de las palabras cínicas y egoístas[38] de Trasímaco, quien se nos muestra como un inescrupuloso político de la peor ralea. Al mismo tiempo, el lector se ve impulsado a identificar el individualismo con las opiniones de Trasímaco y a pensar que Platón, al combatirlo, no hace sino luchar contra las tendencias subversivas y nihilistas de su tiempo. Sin embargo, no debemos permitir que el espantajo individualista de Trasímaco nos asuste (existe una gran semejanza entre su retrato y el moderno espantajo

colectivista del «bolcheviquismo») y nos desvíe hacia otra forma bárbara que, si bien menos obvia, es mucho más real y más peligrosa. En efecto, Platón sustituye la doctrina de Trasímaco, de que el derecho es la fuerza del individuo, por la teoría igualmente bárbara de que derecho o justicia es todo aquello que favorece la estabilidad y el poderío del Estado.

En resumen, diremos que debido a su colectivismo radical Platón no demuestra interés ni siquiera por aquellas cuestiones que los hombres suelen denominar problemas de la justicia, es decir, por la estimación imparcial de las pretensiones contradictorias de los individuos. Tampoco le interesa ajustar los derechos del individuo con los del Estado, ya que el individuo es absolutamente interior. «Legislamos en función de lo que es mejor para todo Estado —expresa Platón—… pues hemos colocado, con justicia, los intereses del individuo en un plano inferior de valores».[39] Lo único que le importa a Platón es el todo colectivo como tal, y para él la justicia no es sino la salud, la unidad y la estabilidad del cuerpo colectivo.

VI

Hemos visto, hasta aquí, que la ética humanitaria exige una interpretación igualitaria individualista de la justicia; pero todavía no hemos examinado la concepción humanitaria del Estado como tal. Por otro lado, hemos visto que la teoría platónica del Estado es totalitaria; pero no hemos explicado aún la aplicación de esa teoría a la ética del individuo. Ha llegado ahora el momento de emprender ambas tareas y, en primer término, la segunda. En efecto, comenzaremos este análisis con el tercero de los argumentos con que Platón sustancia su «descubrimiento» de la justicia, argumento que hasta aquí nos hemos limitado a esbozar en grandes líneas. Helo aquí:[40]

«Veamos ahora si coincides conmigo —dice Sócrates—: ¿Te parece que sería un grave daño para la ciudad el que un carpintero comenzara a hacer zapatos y un zapatero a cortar madera?

—No mucho.

—Pero en caso de que alguien que fuese artesano por naturaleza, o miembro de la clase productiva… se las compusiese para ingresar en la clase de los magistrados sin merecerlo; entonces, di, ¿te parece que este cambio y esta conspiración solapada podrían significar la caída de la ciudad?

—Por cierto que sí.

—En nuestra ciudad tenemos tres clases; ahora bien, ¿habremos de considerar toda conspiración o pasaje de una clase a otra como un grave delito contra la ciudad, pasible de los calificativos más severos?

—Sin duda.

—Pero ¿no pretenderás, por cierto, que una maldad tal contra la propia ciudad no sea una injusticia?

—Por supuesto.

—He ahí, pues, la injusticia. E inversamente, diremos que cuando cada clase de la ciudad, es decir, la clase laboriosa, la de los auxiliares y los guardianes, se preocupan exclusivamente de sus propios negocios, eso será justicia».

Si examinamos cuidadosamente ese argumento, encontrarnos (a) el supuesto sociológico de que cualquier fisura en el rígido sistema de castas, debe conducir forzosamente al derrumbe de la ciudad; *(b)* la constante reiteración del argumento de que lo que daña a la ciudad debe ser injusto, y (*c*) la inferencia de que lo contrario debe ser la justicia, El supuesto sociológica *(a)* puede ser admitido, dado que el ideal de Platón consiste en detener todo cambio social y dado que por «daño» entiende todo aquello que pueda involucrar algún cambio; y, además, es sumamente probable que la evolución social sólo pueda detenerse mediante un rígido sistema de castas. Podemos aceptar también la inferencia *(c)* de que lo contrario a la injusticia es la justicia. De mayor interés, sin embargo, es *(b).* Si echamos una ojeada al argumento de Platón comprobaremos que el curso total de sus pensamientos se halla dominado por la cuestión: ¿Daña este factor a la ciudad? ¿Produce un perjuicio grave o pequeño? Permanentemente sostiene Platón que lo que amenaza moralmente a la ciudad es moralmente malo e injusto.

Vemos, pues, que Platón sólo reconoce como patrón fundamental el interés del Estado. Todo aquello que lo favorezca será bueno, virtuoso y justo: todo aquello que lo amenace será malo, perverso e injusto. Las acciones que lo sirven son morales: las que lo ponen en peligro inmorales: en otras palabras, el código moral de Platón es estrictamente utilitario; es, puede decirse, un código de utilitarismo colectivista o político. *El criterio de la moralidad es el interés del Estado.* La moralidad no es sino higiene política.

Tal pues, la teoría colectivista, tribal o totalitaria, de la moralidad: «El bien es lo que favorece el interés de mi grupo, de mi tribu, o de mi Estado». No cuesta advertir lo que esta moralidad significa para las relaciones internacionales, a saber, que el Estado mismo jamás puede equivocarse en sus actos mientras conserve su poderío; que el Estado posee el derecho, no sólo de ejercer violencia sobre sus ciudadanos si ello redundase en un acrecentamiento de su poderío, sino también de atacar a otros Estados, siempre que esto no significase su debilitamiento. (Esa conclusión, vale decir, el reconocimiento explícito de la amoralidad del Estado y, en consecuencia, la defensa del nihilismo moral en materia de relaciones internacionales fue extraída por Hegel).

Desde el punto de vista de la ética totalitaria, desde el punto de vista de la utilidad colectiva, la teoría platónica es perfectamente correcta. La acción de conservar el propio lugar es, *por sí misma,* una virtud. Es, en efecto, la virtud civil que corresponde a la virtud militar de la disciplina. Y esta virtud desempeña exactamente el mismo papel que la «justicia» en el sistema platónico de las virtudes. En efecto, las piezas de la gran maquinaria del Estado pueden manifestar «virtud» de dos maneras distintas. En primer término deben ser aptas para su tarea por su tamaño, su forma, su resistencia, etc.; y, en segundo término, deben hallarse colocadas en el lugar adecuado que bajo ningún concepto deben perder. El primer tipo de virtudes, es decir, la aptitud para una tarea específica, debe conducir a la diferenciación, de acuerdo con la tarea específica cumplida por cada pieza. Algunas serán virtuosas, vale decir aptas sólo cuando sean «por naturaleza») de gran tamaño; otras, cuando sean resistentes y otras, finalmente, cuando estén bien pulidas. Pero la virtud de conservar el propio

lugar deberán compartirla todas ellas por igual y será, al mismo tiempo, en virtud del conjunto, a saber, la de hallarse todas las partes perfectamente ajustadas entre sí, esto es, en armonía. Ésa es la virtud universal a la que Platón da el nombre de «justicia». Su procedimiento es perfectamente compatible con el punto de vista de la moralidad totalitaria, que, por otra parte, lo justifica plenamente. Si el individuo no es sino una pieza dentro de un engranaje, entonces la ética no sería sino el estudio de la forma más adecuada de ajustarlo al todo.

Quiero dejar bien claro que yo, por mi parte, creo en la sinceridad del totalitarismo de Platón. Su exigencia de una dominación absoluta por parte de una clase sobre el resto de la población era extrema, pero el ideal que lo movía no era la explotación máxima de las clases trabajadoras por parte de la clase anterior, sino la estabilidad del todo, Sin embargo, la razón en que funda su afirmación de que es necesario mantener la explotación dentro de ciertos límites es también, en este caso, puramente utilitaria. Su interés fundamental es la estabilización de la clase gobernante. Si los magistrados tratasen de obtener demasiado —arguye— al fin de cuentas no obtendrían nada en absoluto, «Si no se satisfacen con una vida estable y segura… y se dejan tentar por las posibilidades que les da la fuerza, adueñándose de toda la riqueza de la ciudad, entonces es seguro que no tardarán en comprobar cuánta razón tenía Hesíodo al decir que la «mitad es más que el todo».[41] Pero no debemos pasar por alto el hecho de que esta tendencia a restringir la explotación de los privilegios de clase constituye un ingrediente común, del totalitarismo. El totalitarismo no es simplemente amoral: su moral es la de la sociedad cerrada, del grupo o de la tribu; no es egoísmo individual, sino colectivo.

Puesto que el tercer argumento de Platón es directo y sólido, cabría preguntarse por qué habrá necesitado el «largo prefacio» y los dos argumentos anteriores. ¿Para qué complicar las cosas innecesariamente? (Los platónicos replicarán, por supuesto, que esas complicaciones sólo existen en mi imaginación. Es muy posible; pero aun así, el carácter irracional de los pasajes sigue siendo sumamente difícil de explicar). La explicación reside, según creo, en que el engranaje colectivo de Platón difícilmente habría atraído al lector si le hubiese sido presentado en toda su

aridez y falta de significación. Platón se ve en dificultades porque conoce y teme la fortaleza y la atracción moral de las fuerzas que trata de destruir. Así, no se atreve a desafiarlas, sino que trata de ganarlas para su propia causa. Si asistimos en la obra de Platón a una tentativa cínica y deliberada de emplear los sentimientos morales del nuevo humanitarismo en provecho de sus propios fines, o si asistimos más bien a un trágico intento de persuadir lo mejor de su conciencia de los males del individualismo, es cosa que jamás podremos decidir con certeza. Personalmente, me inclino por la segunda de las dos alternativas, pues ese conflicto íntimo podría explicar la extraordinaria fascinación ejercida por la obra platónica. Mi parecer es que Platón se sintió conmovido hasta lo más hondo de su alma por las nuevas ideas y especialmente por el gran individualista Sócrates y su martirio. Y es muy posible que haya luchado contra esta influencia en su propio espíritu, como así también en el de los demás, con toda la fuerza de su inigualada inteligencia, si bien no siempre amplia. Esto también explica por qué, de tiempo en tiempo, se encuentran entre todo su totalitarismo, algunas ideas humanitarias, y por qué pudieron los filósofos considerar humanitario a Platón.

Esa interpretación se ve confirmada por la forma en que Platón trató o, mejor dicho, maltrató la teoría humanitaria y racional *del* Estado, teoría que había sido desarrollada por primera vez en su generación.

En una exposición clara de esta teoría debe utilizarse el *lenguaje de las exigencias o de las propuestas políticas* (confróntese el capítulo 5, III); es decir, que no debemos tratar de responder a la pregunta esencialista: ¿Qué es el Estado, cuál es su verdadera naturaleza, su significado real?, ni tampoco a la pregunta historicista: ¿Cómo se originó el Estado y cuál es el principio de la obligación política?, sino más bien a un interrogante de este tipo: ¿Qué exigimos de un Estado? ¿Qué hemos de considerar como objetivo legítimo de la actividad estatal? Y a la vez, a fin de descubrir cuáles son nuestras exigencias políticas fundamentales, podemos preguntarnos: ¿Por qué preferimos vivir en un Estado bien organizado y no prescindir del mismo, es decir, vivir en la anarquía? Ésa es una forma racional de plantear el problema: y este problema debe ser resuelto si queremos pasar a la construcción o reconstrucción de cualquier institución

política. En efecto, solamente si sabemos lo que queremos podremos decidir si una institución se halla o no bien adaptada a su función.

Pues bien, formulando la cuestión de esta manera, la respuesta humanitarista será la siguiente: lo que exijo del Estado es protección, no sólo para mí sino también para los demás. Exijo la protección de mi propia libertad y la de los demás. No quiero vivir a merced de quien tenga los puños más fuertes o las armas más poderosas. En otras palabras, quiero ser protegido de la agresión de los demás hombres. Quiero que se reconozca la diferencia entre la agresión y la defensa y que esa última descanse en un poder organizado del Estado. (La defensa tiene el carácter de un *statu quo* y el principio propuesto significa que el *statu quo* no debe ser cambiado por medios violentos sino tan sólo de acuerdo con la ley, por convenios o arbitraje, salvo allí donde no exista un procedimiento legal para su revisión). Yo me siento perfectamente dispuesto a aceptar que mi propia libertad sea algo restringida por el Estado, siempre que eso suponga la protección de la libertad que me resta, puesto que no ignoro que son necesarias algunas limitaciones a la libertad; por ejemplo, debo renunciar a mi «libertad» de atacar, si deseo que el Estado me ampare contra cualquier ataque. Pero exijo que no se pierda de vista el principal objetivo del Estado, es decir, la protección de aquella libertad que no perjudica a los demás ciudadanos. Por lo tanto, exijo que el Estado limite la libertad de los ciudadanos de la forma más equitativa posible y no más allá de lo necesario para alcanzar una limitación pareja de la libertad.

Las exigencias del humanitarista, del igualitarista y del individualista no difieren gran cosa de ésas. Y es la consideración de estas exigencias lo que permite al tecnólogo social encarar racionalmente la solución de los problemas políticos, es decir, desde el punto de vista de un objetivo perfectamente claro y definido.

Se han formulado muchas objeciones en el sentido de que no es posible establecer un objetivo de esta naturaleza con suficiente claridad y precisión. Así, se ha dicho que una vez que se reconoce que la libertad debe ser limitada, se derrumba todo el principio de la libertad, y que la cuestión de cuáles limitaciones son necesarias *y* cuáles superfluas, no puede decidirse racionalmente, sino tan sólo por medio de una autoridad. Pero ese reparo

obedece a una confusión. En efecto, se mezclan en él la cuestión fundamental de lo que queremos del Estado y la de las importantes dificultades tecnológicas que obstruyen el camino hacia la materialización de nuestros objetivos. Ciertamente, es difícil determinar exactamente el grado de libertad que puede concederse a los ciudadanos sin poner en peligro aquella libertad cuya salvaguarda configura el objeto del Estado. Sin embargo, la experiencia demuestra que es posible una determinación por lo menos aproximada de dicho grado de libertad; en caso contrario, no existirían Estados democráticos. En realidad, ese proceso de determinación aproximada constituye una de las principales tareas de la legislación de los países democráticos. Se trata, sí, de un proceso difícil, pero sus dificultades carecen ciertamente de la magnitud suficiente para modificar nuestras exigencias fundamentales. Ésas consisten, sintéticamente, en que el Estado sea considerado como una sociedad para la prevención del delito, esto es, la agresión. Y puede responderse, en principio, a la objeción de que es difícil saber dónde termina la libertad y empieza el delito, con la famosa historia de aquel matón que protestaba ante el tribunal de justicia porque, siendo un ciudadano libre, podía mover su puño en la dirección que se le antojase, a lo cual repuso el juez prudentemente: «La libertad del movimiento de tus puños está limitada por la posición de la nariz de tu vecino».

La concepción del Estado aquí esbozada podría designarse con el nombre de «proteccionismo». Este término ha sido usado frecuentemente para describir ciertas tendencias contrarias a la libertad. De tal modo, el economista entiende por proteccionismo la política de protección de ciertos intereses industriales contra la libre competencia, y el moralista, la exigencia de que los funcionarios del Estado establezcan una tutela moral sobre la población. Aunque la teoría política que proponemos llamar proteccionismo no se halla relacionada con ninguna de esas tendencias y aunque es, en realidad, una teoría liberal, creo que esta designación puede resultar conveniente para indicar que, si bien liberal, nada tiene que ver con la *política de no intervencionismo estricto* (denominada, a veces, aunque incorrectamente, del *laissez faire).* El liberalismo y la intervención estatal no se excluyen mutuamente. Por el contrario, claramente se advierte que no hay libertad posible si no se halla garantizada por el Estado.[42] En la

educación, por ejemplo, es necesario cierto grado de control por parte del Estado, si quiere resguardarse a la juventud de una ignorancia que la tornaría incapaz de defender su libertad, y es deber del Estado hacer que todo el mundo goce de iguales facilidades educacionales. Pero un control estatal excesivo en las cuestiones educacionales constituye un peligro *mortal* para la libertad, puesto que puede conducir al adoctrinamiento. Como ya indicamos antes, la importante y difícil cuestión de las limitaciones de la libertad no puede resolverse mediante una fórmula seca y tajante. Y el hecho de que siempre haya casos fronterizos, lejos de asustarnos, debe convertirse en un pilar más de nuestra posición, ya que sin el estímulo de los problemas políticos y de las luchas de este tipo, pronto desaparecería la disposición de los ciudadanos a combatir por su libertad y, junto con ella, la libertad misma. (Enfocando el problema desde este ángulo, el pretendido choque de la libertad y la seguridad, esto es, la seguridad garantizada por el Estado, resulta completamente ilusorio. En efecto, no puede haber libertad si ésta no se halla asegurada por el Estado, e inversamente, sólo un Estado controlado por ciudadanos libres puede ofrecerles una seguridad razonable).

Formulada de este modo, la teoría proteccionista del Estado se halla libre de todo elemento historicista o esencialista. Ella no afirma que el Estado se haya originado en una asociación de individuos reunidos con un propósito proteccionista, o que Estado alguno de la historia haya sido conscientemente gobernado de acuerdo con este objetivo. Tampoco postula cosa alguna acerca de la naturaleza esencial del Estado o de cualquier pretendido derecho natural a la libertad. Tampoco se refiere a la forma en que el Estado funciona en la práctica. En lugar de todo dio, formula una *exigencia* política o, dicho con más precisión, una *propuesta* para la adopción de cierta política. Sospecho, sin embargo, que muchos convencionalistas que definieron al Estado como el producto de una asociación para la protección de *sus* miembros, querían expresar esa misma exigencia, si bien se sirvieron para ello de un lenguaje torpe y confuso, a saber, el lenguaje del historicismo. Otro modo igualmente equívoco de expresar esta exigencia consiste en afirmar que la función esencial del Estado es la de proteger a sus miembros, o bien en aseverar que el Estado

debe definirse como una asociación para la protección mutua. Todas estas teorías deben traducirse, por así decirlo, al lenguaje de las exigencias o propuestas para la acción política, si aspiran a una consideración seria. De otro modo, su análisis se hace imposible por las interminables polémicas de carácter puramente verbal.

Veamos un ejemplo de cómo puede llevarse a cabo esa traducción. Lo que aquí denominamos proteccionismo ha sido objeto de cierta crítica, repetida a través de los tiempos desde Aristóteles,[43] que fue el primero en formularla, hasta Burke y muchos platónicos modernos, Este reparo consiste en que el proteccionismo tiene una visión más estrecha —según ellos— de las tareas correspondientes al Estado, que (para usar las palabras de Burke) «debe ser considerado con otro respeto, pues no se trata de una asociación de objetos subordinada exclusivamente a la burda existencia animal de una naturaleza temporaria y perecedera». En otras palabras, se afirma que el Estado es algo superior o más noble que una mera asociación con fines racionales y se le convierte, así, en objeto de adoración. Sus finalidades son más altas que la simple protección de los seres humanos y sus derechos: su misión es moral. «Cuidar de la virtud es la principal función de un Estado que merezca verdaderamente el nombre de tal», expresa Aristóteles. Pues bien, si tratamos de traducir esta crítica al lenguaje de las exigencias políticas, descubriremos que los reparos formulados al proteccionismo responden a dos deseos. En primer lugar, el de convertir al Estado en un objeto de adoración. Desde nuestro punto de vista, nada tenemos que decir contra este anhelo, pues constituye más bien un problema religioso y es a los cultores del Estado a quienes atañe resolver el problema de cómo conciliar este credo con sus otras creencias religiosas, por ejemplo la del Primer Mandamiento. El segundo es de carácter político. En la práctica, esta exigencia significaría simplemente que los funcionarios del Estado deben preocuparse por la moralidad de los ciudadanos y utilizar el poder, no tanto para la protección de la libertad de éstos, como para la vigilancia de su vida moral. En otras palabras, se exige aquí que el imperio de la legalidad, es decir, de las normas impuestas por el Estado, sea acrecentado a costa del de la moralidad propiamente dicha, es decir, de las normas impuestas, no por el Estado, sino por nuestras propias decisiones

morales, vale decir, por nuestra conciencia. Esta exigencia o propuesta puede ser objeto de un análisis racional, y así podría argüirse contra ella que aquellos que la proclaman no advierten, aparentemente, que su adopción representaría el fin de la responsabilidad moral del individuo y que, lejos de perfeccionar la moralidad, terminaría por destruirla. En efecto, la responsabilidad personal sería reemplazada por tabúes de tipo tribal y por la irresponsabilidad totalitaria del individuo. Contra toda esta actitud, el individualista debe sostener que la moralidad de los Estados (si es que la hay) tiende a ser considerablemente inferior a la del ciudadano medio, de tal modo que es mucho más conveniente que la moralidad del Estado sea controlada por los Ciudadanos y no a la inversa. Lo que queremos y necesitamos es moralizar la política y no hacer política con la moral.

No debe olvidarse que desde el punto de vista proteccionista, los Estados democráticos existentes, aunque lejos de ser perfectos, representan una considerable conquista en el campo de la ingeniería social del tipo gradual. Infinidad de formas de delitos y de ataques a los derechos de los individuos humanos por parte de otros individuos, han sido prácticamente suprimidas considerablemente reducidas, y los tribunales de justicia aplican la ley satisfactoriamente en difíciles conflictos de intereses. Son muchos los que creen que la ampliación de estos métodos[44] al terreno del delito y del conflicto internacional sólo constituye un sueño utópico; pero no hace mucho, la institución de un poder ejecutivo eficaz para mantener la paz civil parecía utópica a aquellos que sufrían la permanente amenaza de todo género de delincuentes, en países donde actualmente la paz civil se halla perfectamente establecida. Creo, asimismo, que los problemas de ingeniería relativos al control del delito internacional no resultan, en realidad, tan difíciles, una vez que se los encara abierta y racionalmente. Si se expone la cuestión con claridad, no será difícil convencer a la gente de que las instituciones protectoras son necesarias, tanto en una escala local como en otra más vasta de alcances universales. Dejemos que los cultores del Estado lo sigan adorando, pero exijamos que se les brinde la oportunidad a los tecnólogos institucionales, no sólo de mejorar el engranaje interno del Estado, sino también de construir una organización más amplia para la prevención de la delincuencia internacional.

VII

Volviendo nuevamente a la historia de estos movimientos, parece ser que el primero que sostuvo la teoría proteccionista del Estado fue el sofista Licofrón, discípulo de Gorgias. Ya hemos dicho que, al igual que Alcidamas, también discípulo de Gorgias, fue uno de los primeros en atacar la teoría de los privilegios naturales. La suposición de que la teoría que hemos denominado «proteccionista» tuvo su origen en él, encuentra un fundamento bastante sólido en un pasaje de Aristóteles, del cual se desprende que la formuló con una claridad tal, que difícilmente haya sido alcanzada posteriormente por sus sucesores.

Aristóteles nos dice que Licofrón consideraba la ley del Estado un «pacto mediante el cual los hombres se aseguran unos a otros el imperio de la justicia» (pero carente de poder para tornar buenos o justos a los ciudadanos). Nos dice, además,[45] que Licofrón consideraba el Estado un instrumento para la protección de sus ciudadanos contra las acciones injustas (y para permitirles un desenvolvimiento pacífico y un libre intercambio), y exigía que el Estado fuese una «asociación cooperativa para la prevención del delito». Cabe hacer notar que no hay ningún indicio, en la reseña proporcionada por Aristóteles, de que Licofrón haya expresado su teoría bajo una forma historicista, es decir, atribuyendo el origen histórico del Estado a un contrato social. Muy por el contrario, se desprende claramente del texto aristotélico que la teoría de Licofrón se refería exclusivamente a la finalidad del Estado, pues Aristóteles arguye que Licofrón ha pasado por alto el objetivo esencial del Estado que es, a su juicio, el de tornar virtuosos a los ciudadanos. Esto nos muestra que Licofrón interpretó esta finalidad racionalmente, desde un punto de vista tecnológico, adoptando las exigencias del igualitarismo, del individualismo y del proteccionismo.

De esta forma, la teoría de Licofrón queda completamente a salvo de las objeciones a que se halla expuesta la teoría historicista tradicional del contrato social; a menudo se dice —Barker, por ejemplo—,[46] que la teoría contractual «ha sido rebatida por los pensadores modernos punto por punto». Esto es muy posible, pero el análisis de los puntos estudiados por

Barker nos demuestra que esa refutación no alcanza por cierto a la teoría de Licofrón, en quien Barker cree ver (y en este punto me inclino a coincidir con él) al probable fundador de la forma más primitiva de una teoría que pasó a denominarse más tarde teoría contractual. Los puntos principales considerados por Barker pueden enumerarse de la manera siguiente: *(a)* Nunca hubo, históricamente, un contrato semejante; *(b)* Históricamente, el Estado jamás fue instituido; *(c)* Las leyes no son convencionales sino que surgen de la tradición, fuerza superior, equiparable quizá al instinto; primero se imponen como costumbre, para sólo después codificarse en forma de leyes; *(d)* La fuerza de las leyes no reside en las sanciones ni en la capacidad de protección del Estado que las impone, sino en la disposición del individuo a obedecerlas, es decir, en la voluntad moral del individuo.

Se advierte de inmediato que las objeciones *a*, *b* y *c,* que son en sí mismas reconocidamente correctas (si bien han existido algunos contratos), sólo pueden aplicarse a la forma historicista de esta teoría y no a la versión de Licofrón. No hay ninguna razón, en consecuencia, para que hayamos de tenerlas en cuenta. La objeción *d,* sin embargo, merece una consideración más detallada. ¿Cuál puede ser su significado? La teoría atacada insiste en la «voluntad» o, mejor dicho, en la decisión del individuo, más que ninguna otra teoría. En realidad, la palabra «contrato» sugiere por sí misma un acuerdo basado en la «libre voluntad»; sugiere, quizá, más que cualquier otra teoría, que la fuerza de las leyes reside en la disposición del individuo a aceptarlas y obedecerlas. ¿Cómo, entonces, puede *d* ser una objeción contra la teoría contractual? La única explicación posible parece ser la de que Barker no cree que el contrato surja de la «voluntad moral del individuo», sino más bien de una voluntad egoísta, y esta interpretación es la más probable, pues se halla en conformidad con la crítica de Platón. Sin embargo, no es forzoso ser egoísta para ser proteccionista. La protección no tiene que significar necesariamente autoprotección; así, muchas gentes se aseguran la vida con el propósito de proteger a otros y no a sí mismos y, de manera semejante, bien podría suceder que exigiesen la protección estatal más para los otros que para sí mismos. La idea fundamental del proteccionismo es ésta: proteger a los débiles de ser atropellados por los fuertes. Esta exigencia no sólo ha sido proclamada por los débiles sino

también, y frecuentemente, por los fuertes. Tacharla de egoísta o de inmoral sería, en el mejor de los casos, erróneo.

A mi juicio, el proteccionismo de Licofrón se halla libre de todos estos cargos. Su teoría constituye la expresión más adecuada del movimiento humanista e igualitario iniciado en el siglo de Pericles. Y sin embargo, nos ha sido escamoteada infinidad de veces. Así, fue transmitida a las generaciones posteriores bajo una forma completamente alterada, ya como la teoría historicista del origen del Estado en un contrato social, ya como una teoría esencialista con la pretensión de que la verdadera naturaleza del Estado es la convención, ya como una teoría del egoísmo, basada en el supuesto de la naturaleza fundamentalmente inmoral del hombre. Y todo esto se debe a la irresistible influencia de la abrumadora autoridad de Platón.

VIII

No cabe casi ninguna duda de que Platón conocía muy bien la teoría de Licofrón, pues ambos fueron (con toda probabilidad) coetáneos. Además, puede identificársela fácilmente con la teoría mencionada por primera vez en el *Gorgias* y, posteriormente, en *La República.* (En ninguno de los dos lugares Platón menciona a su autor, procedimiento éste corriente en su obra cuando se trataba de un adversario todavía vivo). En el *Gorgias,* la teoría es expuesta por Calicles, un nihilista ético como el Trasímaco de *La República.* En esta última obra, Platón la pone en boca de Glaucón. En ninguno de los dos casos el vocero de la doctrina se identifica personalmente con ella.

Los dos pasajes son, por muchos conceptos, paralelos. Ambos presentan la teoría bajo una forma historicista, es decir, como una historia del origen de la justicia. Ambos la presentan como si sus premisas lógicas tuvieran que ser, necesariamente, egoístas y aun nihilistas, es decir, como si la concepción proteccionista del Estado sólo fuera sostenida por aquellos a quienes les *agradaría* cometer injusticias, pero que son demasiado débiles para ello y que, *por lo tanto,* exigen que los fuertes tampoco puedan

hacerlo: lo cual dista de ser justo, ciertamente, puesto que la única premisa necesaria de la teoría es la exigencia de que el delito o la injusticia sean suprimidos.

Hasta aquí, los dos pasajes corren paralelos y este hecho no ha escapado a la atención de los comentaristas. Sin embargo, existe una tremenda diferencia entre ambos que, hasta donde yo sé, no ha sido advertida por éstos. Estriba que en el *Gorgias* Calicles expone la teoría haciendo constar expresamente que se opone a la misma, y puesto que también se opone a la sostenida por Sócrates, se deduce que la teoría proteccionista no es atacada, sino más bien defendida por Platón. Y, en verdad, un examen más severo demuestra que Sócrates defendía varios de sus aspectos contra el nihilista Calicles. En *La República,* en cambio, la misma teoría es expuesta por Glaucón como fruto y desarrollo de las concepciones de Trasímaco, es decir, del nihilista que pasa a ocupar aquí el lugar de Calicles; en otras palabras, la teoría se nos presenta aquí bajo una forma nihilista y Sócrates como el héroe que destruye victoriosamente su vil contenido egoísta.

De este modo, los pasajes en que la gran mayoría de los comentaristas encuentran cierta semejanza entre las tendencias del *Gorgias* y de *La República* revelan, en realidad, un cambio completo de frente. Pese a la exposición hostil de Calicles, la tendencia del *Gorgias* se muestra favorable al proteccionismo, en tanto que *La República* lo ataca violentamente.

He aquí un extracto del discurso de Calicles en el *Gorgias:*[47] «*Las Leyes* son elaboradas por la gran masa del pueblo que se compone principalmente de hombres débiles. De este modo, hacen las leyes…, a fin de protegerse a sí mismos y a sus intereses, y tratan de disuadir a los más fuertes… y a todos los demás que podrían estar mejor capacitados para ello de hacerlo… y califican de “injusticia” la tentativa de un buen ciudadano de beneficiar a su prójimo y, además, puesto que son conscientes de su inferioridad, se declaran contentísimos con sólo obtener la igualdad». Si examinamos esta síntesis haciendo abstracción de aquello que obedece al abierto desprecio y hostilidad de Calicles, entonces hallaremos todos los elementos de la teoría de Licofrón, a saber: igualitarismo, individualismo y protección contra la injusticia. Hasta la referencia a los «fuertes» y a los «débiles» que son conscientes de su inferioridad encuadra perfectamente

dentro de la concepción proteccionista, siempre que se conceda el margen necesario para lo que allí hay de caricaturesco. Es probable que la doctrina de Licofrón exigiese explícitamente que el Estado protegiese a los más débiles, lo cual puede ser cualquier cosa menos innoble. (La esperanza de que algún día llegue a satisfacerse esta exigencia halla expresión en una de las enseñanzas cristianas: «Los mansos heredarán la tierra»).

Al propio Calicles no le gusta el proteccionismo; se muestra más bien en favor de los derechos «naturales» del más fuerte. Es sumamente significativo que Sócrates, en su argumento contra Calicles, salga en defensa del proteccionismo, llegando incluso a identificarlo con su propia teoría de que es mejor padecer la injusticia que cometerla. Así, dice por ejemplo;[48] «¿No es la mayoría de opinión —como acabas de decir— de que la justicia es igualdad? ¿Y asimismo de que es más doloroso infligir una injusticia que padecerla?»; y más adelante: «… La naturaleza misma, y no ya la simple convención, afirma que infligir una injusticia es más doloroso que padecerla y que la justicia es igualdad». (Pese a sus tendencias individualistas, igualitarias y proteccionistas, el *Gorgias* revela algunos impulsos francamente antidemocráticos. La explicación puede residir en el hecho de que al escribir el *Gorgias*, Platón no había elaborado todavía sus teorías totalitarias, y si bien su simpatía ya era de tendencia antidemocrática, se hallaba todavía bajo la influencia de Sócrates. Cómo puedo haber todavía quien crea que el *Gorgias* y *La República* son ambos reflejos fieles de las verdaderas opiniones de Sócrates, es cosa que cuesta comprender).

Volvamos ahora a *La República,* donde Glaucón presenta el proteccionismo como una nueva versión, lógicamente más rigurosa pero éticamente idéntica, del nihilismo de Trasímaco. «Mi preocupación —expresa Glaucón—[49] se concentra en el origen de la justicia y en lo que ésta sea en realidad. Según algunos, es por naturaleza algo excelente infligir injusticias a los demás, pero no así padecerlas. Sin embargo, sostienen que el perjuicio acarreado por el padecimiento de una injusticia excede con mucho el placer de infligirla. Sucede, entonces, que durante algún tiempo los hombres infligen injusticias unos a otros y, claro está, también las sufren, llegando así a conocer perfectamente el gusto de ambas. Pero, en

última instancia, aquellos que no sean lo bastante fuertes para rechazarla o para disfrutar de su práctica, deciden que es más provechoso comprometerse por medio de un contrato, con el fin de asegurar que ninguno de ellos habrá de cometer injusticias o padecerlas. Tal la forma en que se establecieron las leyes… Y tal el origen y la naturaleza de la justicia de acuerdo con esa teoría».

En lo que a su contenido racional se refiere, trátase, evidentemente, de la misma teoría, y la forma en que ha sido expuesta también recuerda considerablemente[50] el discurso de Calicles en el *Gorgias*. Y no obstante, Platón ha efectuado un cambio completo de frente. La teoría proteccionista ya no es defendida aquí contra la acusación de hallarse basada en un cínico egoísmo; al contrario. Nuestros sentimientos humanitarios, nuestra indignación moral —incitados anteriormente por el nihilismo de Trasímaco— son utilizados para convertirnos en enemigos irreconciliables del proteccionismo. Esta teoría, que en el *Gorgias* había sido presentada con un carácter humanitario, se nos aparece ahora con las características totalmente opuestas, como el fruto de la repelente y despreciable doctrina de que la injusticia es algo muy bueno… para aquellos que pueden eludirla. Y Platón no vacila en insistir sobre este punto. En la extensa continuación del pasaje citado, Glaucón elabora detalladamente los supuestos o premisas presuntamente necesarios del proteccionismo. Menciona entre ellos, por ejemplo, la opinión de que la comisión de un acto injusto es «la mejor de todas las cosas»;[51] de que la justicia sólo ha sido establecida porque la mayoría de los hombres son demasiado débiles para cometer delitos, y de que para el ciudadano individual es la vida consagrada al deliro la más provechosa. Y «Sócrates», es decir, Platón, atestigua expresamente[52] la autenticidad de la interpretación efectuada por Glaucón de la teoría expuesta. Merced a este método, Platón parece haber logrado persuadir a la mayoría de sus lectores o, por lo menos, a todos los platónicos, de que la teoría aquí desarrollada es idéntica a la del cínico y desvergonzado egoísmo de Trasímaco.[53] Y, lo que es aún más importante, de que todas las formas de individualismo se reducen, en definitiva, a una sola cosa: el egoísmo. Pero lo extraordinario es que no sólo convenció a sus admiradores sino también, incluso, a sus adversarios y, en particular, a los defensores de la

teoría contractual. Desde Carnéades a Hobbes,[54] éstos no sólo adoptaron su fatal exposición historicista, sino también las afirmaciones de Platón de que la base de la teoría consistía en un nihilismo ético. Es importante comprender, sin embargo, que todo el ataque de Platón contra el proteccionismo se reduce a atribuirle una supuesta base egoísta, y si se considera todo el espacio dedicado a dicho ataque podremos suponer, sin temor a equivocarnos, que no fue por reticencia, ciertamente, por lo que no esgrimió ningún otro argumento mejor. Con la táctica platónica, el proteccionismo estaba condenado a ser rechazado por nuestros sentimientos morales como una afrenta a la idea de la justicia y a nuestros sentimientos de decencia.

Tal es el método empleado, pues, para destruir una teoría que no sólo constituía un peligroso rival de la suya, sino que representaba el nuevo credo humanitario e individualista, es decir, el archienemigo de todo lo que era más caro a Platón. El método es hábil; su asombroso éxito así lo prueba. Pero no sería justo si no admitiese francamente que, a mi juicio, además de hábil es deshonesto. En efecto, la teoría atacada no tiene por qué partir de otro supuesto que no sea el de que la injusticia es un mal y que, por lo tanto, debe ser evitada y puesta bajo control. Y, por otra parte, Platón sabía perfectamente que la teoría no se hallaba basada en el egoísmo, pues en el *Gorgias* la diferenciaba claramente de la teoría nihilista, de la cual se la hace «derivar0187 en *La República*.

En resumen, podemos decir que la teoría platónica de la justicia, tal como ha sido expuesta en *La República* y otras obras posteriores, constituye una tentativa deliberada de sofocar las tendencias igualitarias, individuales y proteccionistas de la época, para restablecer los principios del tribalismo sobre la base de una teoría moral totalitaria. Al mismo tiempo, Platón se muestra fuertemente impresionado por la nueva moralidad humanista, pero en lugar de combatir al igualitarismo con argumentos, elude su discusión. Sin embargo, esto no le impide recurrir a los sentimientos humanitarios, cuya fuerza conoce perfectamente, y ganarlos para la causa del gobierno totalitario de clase, a cargo de una raza naturalmente superior.

Según Platón esas prerrogativas de clase eran necesarias para el mantenimiento de la estabilidad del Estado. Constituían, por consiguiente,

la esencia de la justicia. En última instancia, esta afirmación se basa en el argumento de que la justicia es útil para el poderío, la salud y la estabilidad del Estado, argumento éste cuyo único mérito es parecerse demasiado a la moderna definición totalitaria: es justo todo lo que es útil para el poderío de mi nación, de mi clase o de mi partido.

Pero eso no es todo aún. A través de su insistencia en las prerrogativas de clase, la teoría platónica de la justicia plantea el problema: «¿Quién debe gobernar?», colocándolo en el centro de la teoría política. Su respuesta es que deben hacerlo los más sabios y los mejores, Pero ¿no modifica esa excelente respuesta todo el carácter de su teoría?

CAPÍTULO 7

EL PRINCIPIO DE LA CONDUCCIÓN

LA consideración de ciertas objeciones[1] formuladas contra nuestra interpretación del programa político platónico nos ha obligado a investigar el papel desempeñado dentro de este programa por ideas morales tales como la Justicia, el Bien, la Belleza, la Sabiduría, la Verdad y la Felicidad. En este capítulo y en los dos siguientes proseguiremos dicho análisis, empezando por considerar el papel desempeñado por la idea de la Sabiduría en la filosofía política de Platón.

Hemos visto ya que la idea platónica de la justicia exige fundamentalmente que los gobernantes naturales gobiernen y que los esclavos naturales obedezcan. Es parte de la exigencia historicista que el Estado, a fin de detener todo cambio, sea una copia de su Idea o de su verdadera «naturaleza»

Esta teoría de la justicia demuestra con toda claridad que Platón vio el problema fundamental de la política en la pregunta: *¿Quiénes deben gobernar el Estado?*

I

A mi juicio, Platón promovió una seria y duradera confusión en la filosofía política al expresar el problema de la política bajo la forma «¿Quién debe gobernar?», o bien «¿La voluntad de quién ha de ser suprema?», etc. Esta confusión es análoga a la que creó en el campo de la filosofía moral con su identificación —analizada en el capítulo anterior— del colectivismo y el altruismo. Es evidente que una vez formulada la pregunta «¿Quién debe gobernar?», resulta difícil evitar las respuestas de este tipo: «el mejor», «el más sabio», «el gobernante nato», «aquel que

domina el arte de gobernar» (o también, quizá, «La Voluntad General», «La Raza Superior», «Los Obreros Industriales», o «El Pueblo»). Pero cualquiera de estas respuestas, por convincentes que puedan parecer —pues ¿quién habría de sostener el principio opuesto, es decir, el gobierno del «peor», o «el más ignorante» o «el esclavo nato?»— es, como trataré de demostrar, completamente inútil.

En primer lugar, estas respuestas tienden a convencernos de que entrañan la resolución de algún problema fundamental de la teoría política. Pero si enfocamos a ésta desde otro ángulo, hallamos que, lejos de resolver problemas fundamentales algunos, lo único que hemos hecho es saltar por encima de ellos, al atribuirle una importancia fundamental al problema de «¿Quién debe gobernar?», En efecto, aun aquellos que comparten este supuesto de Platón, admiten que los gobernantes políticos no siempre son lo bastante «buenos» o «sabios» (es innecesario detenernos a precisar el significado exacto de estos términos) y que no es nada fácil estableces un gobierno en cuya bondad y sabiduría pueda confiarse sin temor. Si aceptarnos esto debemos preguntarnos, entonces, ¿por qué el pensamiento político no encara desde el comienzo la posibilidad de un gobierno malo y la conveniencia de prepararnos para soportar a los malos gobernantes, en el caso de que falten los mejores? Pero esto nos conduce a un nuevo enfoque del problema de la política, pues nos obliga a reemplazar la pregunta: «*¿Quién debe gobernar?*» por la nueva[2] pregunta: *¿De qué forma podemos organizar las instituciones políticas el fin de que los gobernantes malos* o *incapaces no puedan ocasionar demasiado daño?*

Quienes creen que la primera pregunta es fundamental, suponen tácitamente que el poder político se halla «esencialmente» libre de control. Así, suponen que alguien detenta el poder, ya se trate de un individuo o de un cuerpo colectivo como, por ejemplo, una clase social. Y suponen también que aquel que detenta el poder puede hacer prácticamente lo que se le antoja y, en particular, fortalecer dicho poder, acercándose así al poder ilimitado o incontrolado. Descuentan, asimismo, que el poder político es, en esencia, soberano, Partiendo de esta base, el único problema de importancia será, entonces, el de «¿Quién debe ser el soberano?».

Aquí le daremos a esta tesis el nombre de *teoría de la soberanía* (*incontrolada*), sin aludir con él, en particular, a ninguna de las diversas teorías de la soberanía sostenidas por autores tales sino a la suposición más general de que el poder político es prácticamente absoluto o a las posiciones que pretenden que así lo sea, junto con la consecuencia de que el principal problema que queda por resolver es, en este caso, el de poner el poder en las mejores manos. Platón adopta esta teoría de la soberanía de forma tácita y desde su época pasa a desempeñar un importante papel en el campo de la política. También la adoptan implícitamente aquellos escritores modernos que creen, por ejemplo, que el principal problema estriba en la cuestión: ¿Quiénes deben mandar, los capitalistas o los trabajadores?

Sin entrar en una crítica detallada del tema, señalaré, sin embargo, que pueden formularse serias objeciones contra la aceptación apresurada e implícita de esta teoría. Cualesquiera sean sus méritos especulativos, trátase, por cierto, de una suposición nada realista. Ningún poder político ha estado nunca libre de todo control y mientras los hombres sigan siendo hombres (mientras no se haya materializado *«Un mundo mejor»*[3]), no podrá darse el poder político absoluto e ilimitado. Mientras un solo hombre no pueda acumular el suficiente poderío físico en sus manos para dominar a todos los demás, deberá depender de sus auxiliares. Aun el tirano más poderoso depende de su policía secreta, de sus secuaces y de sus verdugos. Esta dependencia significa que su poder, por grande que sea, no es incontrolado y que, por consiguiente, debe efectuar concesiones, equilibrando las fuerzas de los grupos antagónicos. Esto significa que existen otras fuerzas políticas, otros poderes aparte del suyo y que sólo puede ejercer su mando utilizando y pacificando estas otras fuerzas. Lo cual demuestra que aun los casos extremos de soberanía nunca poseen el carácter de una soberanía completamente pura, Jamás puede darse en la práctica el caso de que la voluntad o el interés de un hombre (o, si esto fuera posible, la voluntad o el interés de un grupo) alcance su objetivo directamente, sin ceder algún; terreno a fin de ganar para sí las fuerzas que no puede someter. Y en un número abrumador de casos, las limitaciones del poder político van todavía mucho más lejos.

Insisto en esos puntos empíricos, no porque desee utilizarlos como argumento, sino tan sólo para evitar objeciones infundadas. Nuestra tesis es que toda teoría de la soberanía omite la consideración de un problema mucho más fundamental, esto es, el de si debemos o no esforzarnos por lograr el control institucional de los gobernantes mediante el equilibrio de sus facultades con otras facultades ajenas a ellos. Lo menos que podernos hacer es prestar cuidadosa atención a esta *teoría del control y el equilibrio.* Hasta donde se me alcanza, las únicas objeciones que cabe hacer a esta concepción son: *(a)* que dicho control es *prácticamente* imposible y *(b)* que resulta *esencialmente* inconcebible, puesto que el poder político es fundamentalmente soberano.[4] A mi juicio los hechos refutan estas dos objeciones de carácter dogmático y, junto con ellas, toda una serie de importantes concepciones (por ejemplo, la teoría de que la única alternativa a la dictadura de una clase es la de otra clase).

Para plantear la cuestión del control institucional de los gobernantes basta con suponer que los gobiernos no siempre son buenos o sabios. Sin embargo, puesto que me he referido a los hechos históricos, creo conveniente confesar que me siento inclinado a darle mayor amplitud a esta su posición. En efecto, me inclino a creer que rara vez se han mostrado los gobernantes por encima del término medio, ya sea moral o intelectualmente, y sí, frecuentemente, por debajo de éste. Y también me parece razonable adoptar en política el principio de que siempre debemos prepararnos para lo peor aunque tratemos, al mismo tiempo, de obtener lo mejor. Me parece simplemente rayano en la locura basar todos nuestros esfuerzos políticos en la frágil esperanza de que habremos de contar con gobernantes excelentes o siquiera capaces. Sin embargo, pese a la fuerza de mi convicción en este sentido, debo insistir en que mi crítica a la teoría de la soberanía no depende de esas opiniones de carácter personal.

Aparte de ellas y aparte de los argumentos empíricos mencionados más arriba contra la teoría general de la soberanía, existe también cierto tipo de argumento lógico a nuestra disposición para demostrar la inconsecuencia de cualquiera de las formas particulares de esta teoría; dicho con más precisión, puede dársele al argumento lógico formas diferentes, aunque análogas, para combatir la teoría de que deben ser los más sabios quienes

gobiernen, o bien de que deben serlo los mejores, las leyes, la mayoría, etc. Una forma particular de este argumento lógico se dirige contra cierta versión demasiado ingenua del liberalismo, de la democracia y del principio de que debe gobernar la mayoría; dicha forma es bastante semejante a la conocida «Paradoja de la libertad», utilizada por primera vez y con gran éxito por Platón. En su crítica de la democracia y en su explicación del surgimiento de la tiranía, Platón expone implícitamente la siguiente cuestión: ¿qué pasa si la voluntad del pueblo no es gobernarse a sí mismo sino cederle el mando a un tirano? El hombre libre·—sugiere Platón—· puede ejercer su absoluta libertad, primero, desafiando a las leyes, y, luego, desafiando a la propia libertad, auspiciando el advenimiento de un tirano.[5] No se trata aquí, en modo alguno, de una posibilidad remota, sino de un hecho repetido infinidad de veces en el curso de la historia; y cada vez que se ha producido, ha colocado en una insostenible situación intelectual a todos aquellos demócratas que adoptan, como base última de su credo político, el principio del gobierno de la mayoría u otra forma similar del principio de la soberanía. Por un lado, el principio por ellos adoptado les exige que se opongan a cualquier gobierno menos al de la mayoría, y, por lo tanto, también al nuevo tirano. Pero por el otro, el mismo principio les exige que acepten cualquier decisión tomada por la mayoría y, de este modo, también el gobierno del nuevo tirano. La inconsecuencia de su teoría les obliga, naturalmente, a paralizar su acción.[6] Aquellos demócratas que exigimos el control institucional de los gobernantes por parte de los gobernados, en especial el derecho de terminar con cualquier gobierno por un voto de la mayoría, debernos fundamentar estas exigencias sobre una base mejor de la que puede ofrecernos la contradictoria teoría de la soberanía. (En la próxima sección de este mismo capítulo veremos que esto es posible).

Como ya vimos, Platón estuvo muy cerca de descubrir las paradojas de la libertad y de la democracia. Pero lo que Platón y sus sucesores pasaron por alto fue que todas las demás formas de la teoría de la soberanía dan lugar a las mismas contradicciones. *Todas las teorías de la soberanía son paradójicas*. Por ejemplo, supongamos que hayamos escogido como la forma ideal de gobierno, el gobierno del «más sabio» o del «mejor». Pues

bien, el «más sabio» puede hallar en su sabiduría que no es él sino «el mejor» quien debe gobernar, y «el mejor», a su vez, puede encontrar en su bondad que es «la mayoría» quien debe gobernar. Cabe señalar que aun aquella forma de la teoría de la soberanía que exige el «Imperio de la Ley» es pasible de esta misma objeción. En realidad, esta dificultad ya había sido advertida hace mucho tiempo, como lo demuestra la siguiente observación de Heráclito:[7] «La ley puede exigir, también, que sea obedecida la voluntad de Un Solo Hombre».

Sintetizando, diremos que la teoría de la soberanía se asienta sobre una base sumamente débil, tanto empírica como lógicamente. Lo menos que ha de exigirse es que no se la adopte sin antes examinar cuidadosamente otras posibilidades.

II

En realidad, no es difícil demostrar la posibilidad de desarrollar una teoría del control democrático que esté libre de la paradoja de la soberanía. La teoría a que nos referimos no procede de la doctrina de la bondad o justicia intrínsecas del gobierno de la mayoría, sino más bien de la afirmación de la ruindad de la tiranía; o, con más precisión, reposa en la decisión, o en la adopción de la propuesta, de evitar y resistir a la tiranía.

En efecto, podemos distinguir dos tipos principales de gobiernos. El primero consiste en aquellos de los cuales podernos librarnos sin derramamiento de sangre, por ejemplo, por medio de elecciones generales. Esto significa que las instituciones sociales nos proporcionan los medios adecuados para que los gobernantes puedan ser desalojados por los gobernados, y las tradiciones sociales[8] garantizan que estas instituciones no sean fácilmente destruidas por aquellos que detentan el poder. El segundo tipo consiste en aquellos de los cuales los gobernados sólo pueden librarse por medio de una revolución, lo cual equivale a decir que, en la mayoría de los casos, no pueden librarse en absoluto. Se nos ocurre que el término «democracia» podría servir a manera de rótulo conciso para designar el primer tipo de gobierno, en tanto que el término «tiranía» o

«dictadura» podría reservarse para el segundo, pues ello estaría en estrecha correspondencia con la usanza tradicional. Sin embargo, queremos dejar bien claro que ninguna parte de nuestro razonamiento depende en absoluto de la elección de estos rótulos y que, en caso de que alguien quisiera invertir esta convención (como suele hacerse en la actualidad), nos limitaremos simplemente a decir que nos declaramos en favor de lo que ese alguien denomina «tiranía» y en contra de lo que llama «democracia», rehusándonos siempre a realizar cualquier tentativa —por juzgarla inoperante— de descubrir lo que la «democracia» significa «real o esencialmente»; por ejemplo, tratando de traducir el término a la fórmula «el gobierno del pueblo». (En efecto, si bien «el pueblo» puede influir sobre los actos de sus gobernantes mediante la facultad de arrojarlos del poder, nunca se gobierna a sí mismo, en un sentido concreto o práctico).

Si, tal como hemos sugerido, hacernos uso de los dos rótulos propuestos, entonces podremos considerar que el principio de la política democrática consiste en la decisión de crear, desarrollar y proteger las instituciones políticas que hacen imposible el advenimiento de la tiranía. Este principio no significa que siempre sea posible establecer instituciones de este tipo, y menos todavía, que éstas sean impecables o perfectas, o bien que aseguren que la política adoptada por el gobierno democrático habrá de ser forzosamente justa, buena o sabia, o siquiera mejor que la adoptada por un tirano benévolo. (Puesto que no efectuamos ninguna afirmación de este tipo, queda eliminada la paradoja de la democracia). Lo que sí puede decirse, sin embargo, es que en la adopción del principio democrático va implícita la convicción de que hasta la aceptación de una mala política en una democracia (siempre que perdure la posibilidad de provocar pacíficamente un cambio en el gobierno), es preferible al sojuzgamiento por una tiranía, por sabia o benévola que ésta sea. Vista desde este ángulo, la teoría de la democracia no se basa en el principio de que debe gobernar la mayoría, sino más bien, en el de que los diversos métodos igualitarios para el control democrático, tales como el sufragio universal y el gobierno representativo, han de ser considerados simplemente salvaguardias institucionales, de eficacia probada por la experiencia, contra la tiranía,

repudiada generalmente como forma de gobierno, y estas instituciones deben ser siempre susceptibles de perfeccionamiento.

Aquel que acepte el principio de la democracia en este sentido no estará obligado, por consiguiente, a considerar el resultado de una elección democrática como expresión autoritaria de lo que es justo. Aunque acepte la decisión de la mayoría, a fin de permitir el desenvolvimiento de las instituciones democráticas, tendrá plena libertad para combatirla, apelando a los recursos democráticos, y bregar por su revisión. Y en caso de que llegara un día en que el voto de la mayoría destruyese las instituciones democráticas, entonces esta triste experiencia sólo serviría para demostrarle que no existe en la realidad ningún método perfecto para evitar la tiranía. Pero esto no tendrá por qué debilitar su decisión de combatirla ni demostrará tampoco que su teoría es inconsistente.

III

Volviendo a Platón, hallamos que con su insistencia en el problema de «quiénes deben gobernar», dio por sentada, tácitamente, la teoría general de la soberanía. Se elimina de este modo, sin siquiera plantearlo, el problema del control institucional de los gobernantes y del equilibrio institucional de sus facultades. El mayor interés se desplaza, así, de las instituciones hacia las personas, de modo que el problema más urgente es el de seleccionar a los jefes naturales y adiestrarlos para el mando.

En razón de este hecho, hay quienes creen que en la teoría platónica el bienestar del Estado constituye, en última instancia, una cuestión ética espiritual, dependiente de las personas y de la responsabilidad personal más que del establecimiento de instituciones impersonales. A mi juicio esta concepción del platonismo es superficial. *Todos los regímenes políticos a largo plazo son institucionales.* Y de esta verdad no se escapa ni el mismo Platón. El principio del conductor o líder no reemplaza los problemas institucionales por problemas de personas, sino que crea, tan sólo, nuevos problemas institucionales. Como no tardaremos en ver, llega incluso a cargar a las instituciones con una tarea que supera con mucho lo que cabe

esperar, razonablemente, de una simple institución, esto es, con la *tarea de seleccionar a los futuros conductores.* Sería un error, por consiguiente, considerar que la diferencia que media entre la teoría del equilibrio y la teoría de la soberanía corresponde a la que separa al institucionalismo del personalismo. El principio platónico de la conducción se halla a considerable distancia del personalismo puro, puesto que involucra el funcionamiento de ciertas instituciones; en realidad podría decirse, incluso, que el personalismo puro es completamente imposible. No obstante, debemos apresurarnos a decir asimismo que tampoco es posible el institucionalismo puro. El establecimiento de instituciones no sólo involucra importantes decisiones personales, sino que hasta el funcionamiento de las mejores instituciones, como las destinadas al control y equilibrio democráticos, habrá de depender siempre en grado considerable de las personas involucradas por las mismas. Las instituciones son como las naves, deben hallarse bien ideadas y tripuladas.

Esta distinción entre el elemento personal y el institucional en una determinada situación social es un punto frecuentemente olvidado por los críticos de la democracia. En su gran mayoría, se declaran insatisfechos con las instituciones democráticas porque encuentran que éstas no bastan necesariamente para impedir que un Estado o una política caigan por debajo de determinados patrones morales o exigencias políticas. Pero estos críticos yerran al dirigir su ataque; no se dan cuenta de lo que cabe esperar de las instituciones democráticas ni de lo que cabría esperar de su supresión. La democracia (utilizando este rótulo en el sentido especificado más arriba) suministra el marco institucional para la reforma de las instituciones políticas. Así, hace posible la reforma de las instituciones sin el empleo de la violencia y permite, de este modo, el uso de la razón en la ideación de las nuevas instituciones y en el reajuste de las viejas. Lo que no puede suministrar es la razón. La cuestión de los patrones intelectuales y morales de sus ciudadanos es, en gran medida, un problema personal. (A mi juicio la idea de que este problema puede ser resuelto, a su vez, por medio de un control institucional eugenésico y educativo es errada; más abajo daré las razones que abonan este parecer). Constituye una actitud completamente equivocada culpar a la democracia por los defectos políticos de un Estado

democrático. Más bien deberíamos culparnos a nosotros mismos, es decir, a los ciudadanos del Estado democrático. En un Estado no democrático, la única manera de alcanzar cualquier reforma razonable consiste en el derrocamiento violento del gobierno y la introducción de un sistema democrático. Aquellos que critican la democracia sobre una base «moral» pasan por alto la diferencia que media entre los problemas personales y los institucionales. Es a nosotros a quienes corresponde mejorar las realidades que nos rodean. Las instituciones democráticas no pueden perfeccionarse por sí mismas. El problema de mejorarlas será siempre más un problema de *personas* que de instituciones. Pero si deseamos efectuar progresos, deberemos dejar claramente establecido qué *instituciones* deseamos mejorar.

Existe todavía otra distinción dentro del campo de los problemas políticos, correspondiente a la existente entre personas e instituciones. Se trata de la que debe efectuarse entre los problemas presentes y los futuros. En tanto que los problemas presentes son, en gran medida, personales, la construcción del futuro debe ser necesariamente institucional. Si se encara el problema político mediante la pregunta: «¿Quién debe gobernar?» y si se adopta el principio platónico del liderazgo, es decir, el principio de que debe gobernar el mejor, entonces el problema del futuro se presentará bajo la forma de una tarea encaminada a crear las instituciones para la selección de los futuros conductores.

Es éste uno de los problemas más importantes de la teoría platónica de la educación. No vacilaremos en decir al respecto que Platón corrompió y confundió por completo la teoría y práctica de la educación, al vincularlas con su teoría del liderazgo. El daño causado es aún mayor, si cabe, que el infligido a la ética por la identificación del colectivismo con el altruismo y a la teoría política por la adopción del principio de la soberanía. El supuesto fundamental de Platón de que el objeto de la educación (o, mejor dicho, el de las instituciones educacionales) debe ser la selección de los futuros conductores y su adiestramiento para el mando, todavía goza de considerable aceptación. Al cargar a estas instituciones con el peso de una tarea que va más allá de los alcances de toda institución, Platón se hace parcialmente responsable de su estado deplorable. Pero antes de pasar a

examinar en líneas generales su concepción del objeto de la educación, convendría analizar con mayor detenimiento su teoría de la conducción o liderazgo, o mejor dicho, de la conducción a cargo del más sabio.

IV

Nos parece sumamente probable que gran parte de esta teoría platónica se deba a la influencia de Sócrates. Uno de los principios fundamentales de Sócrates era, en mi opinión, el intelectualismo moral. Con esta expresión nos referimos: *(a)* a la identificación de la bondad con la sabiduría, es decir, a su teoría de que nadie actúa contra lo que le dice su conocimiento y que es la falta de conocimiento la causa de todos los errores morales, y *(b)* a la teoría de que las virtudes morales pueden ser enseñadas, y que ellas no presuponen ninguna facultad moral específica, aparte de la inteligencia humana universal.

Sócrates, moralista y entusiasta, era ese tipo de hombre capaz de criticar cualquier forma de gobierno por sus defectos (y esta crítica es necesaria y útil, en verdad, para cualquier gobierno, si bien sólo es posible en una democracia), pero también de reconocer la importancia de mantenerse leal a las leyes del Estado. La mayor parte de la vida de Sócrates transcurrió bajo formas democráticas de gobierno y, como buen demócrata, Sócrates sintió que era su deber poner al descubierto la incapacidad y charlatanería de algunos de los jefes democráticos de su época. Al mismo tiempo, se opuso a cualquier forma de tiranía, y si se tiene en cuenta su valiente comportamiento durante el gobierno de los Treinta Tiranos, no habrá ninguna razón para suponer que su censura de los jefes democráticos se inspiraba en ciertas inclinaciones antidemocráticas.[9] No es improbable que haya exigido (al igual que Platón) que el gobierno estuviese en manos de los mejores, lo cual debió significar, en su opinión, los más sabios, o sea, aquellos que tenían alguna noción de la justicia. Pero no debemos olvidar que por justicia, Sócrates entendía la justicia igualitaria (como lo demuestran los pasajes del *Gorgias* citados en el capítulo anterior) y que no sólo era igualitarista sino también individualista, quizá, incluso, el apóstol

más grande de la ética individualista de todos los tiempos. Y debemos comprender asimismo, que si bien exigió que gobernasen los más aptos, dejó bien sentado que no se refería con ello a los individuos instruidos; en realidad, abrigaba un profundo recelo hacia todo tipo de instrucción profesional, ya se tratase de los filósofos del pasado o de los presuntos sabios de su generación, los sofistas. La sabiduría a que aludía Sócrates era de naturaleza muy diversa y consistía, simplemente, en la comprensión de lo poco que sabe cada uno. Quienes no saben esto (enseñaba Sócrates) no saben nada en absoluto. (He aquí el verdadero espíritu científico. Hay quienes todavía creen, como creyó el propio Platón cuando se proclamó a sí mismo sabio pitagórico,[10] que la actitud agnóstica de Sócrates debe atribuirse a la falta de éxito de la ciencia de su época. Pero esto sólo demuestra que quienes piensan así no han comprendido su espíritu y que todavía se hallan poseídos por la actitud mágica presocrática hacia la ciencia y hacia el hombre de ciencia, a quien consideran una especie de exorcista aureolado con la gloria de los sabios, los eruditos, los iniciados. Así, lo juzgan por el monto de conocimientos que posee, en lugar de tomar —siguiendo las huellas de Sócrates— su conciencia de lo que ignora como medida de su nivel científico y también de su honestidad intelectual).

Es de suma importancia observar que este intelectualismo socrático es decididamente igualitario. Sócrates se hallaba firmemente persuadido de que todos pueden aprender. En el *Menón,* lo vemos enseñar a un joven esclavo una versión[11] de lo que conocemos ahora con el nombre de teorema de Pitágoras, en un intento de demostrar que cualquier esclavo falto de toda educación posee, sin embargo, una capacidad intrínseca para captar incluso los asuntos más abstractos. Su intelectualismo es, asimismo, antiautoritarista. Según Sócrates, una técnica —la retórica por ejemplo— quizá pueda ser enseñada dogmáticamente por un experto, pero el conocimiento real, la sabiduría y también la virtud, sólo pueden ser enseñados mediante un método que saque a la luz lo que los discípulos ya llevan dentro de sí. De este modo, puede enseñárseles a aquellos ansiosos por aprender, a liberarse de sus prejuicios y a dominar el ejercicio de la autocrítica, en la convicción de que no es nada fácil alcanzar la verdad. Pero también puede enseñárseles a tomar decisiones y a confiar, con sentido

crítico, en sus propios juicios y conocimientos. Si se tiene en cuenta el carácter de esta enseñanza, se torna evidente lo mucho que difiere la exigencia socrática (si es que realmente la formuló alguna vez) de que gobiernen los mejores, vale decir, los intelectualmente honestos, de la exigencia autoritarista de que gobiernen los más instruidos, y también de la aristocrática de que el gobierno quede en manos de los mejores, esto es, los más nobles. (La creencia de Sócrates de que hasta la valentía es sabiduría, puede tomarse, a mi juicio, como una crítica directa de la doctrina aristocrática del héroe noble por nacimiento).

Pero este intelectualismo moral de Sócrates es una espada de doble filo. En efecto, presenta ya junto con su aspecto igualitario y democrático, que fue más tarde desarrollado por Antístenes, otro aspecto capaz de dar lugar a tendencias fuertemente antidemocráticas. Su insistencia en la necesidad de educarse y cultivarse podría interpretarse fácilmente como una exigencia *autoritarista.* Esto se halla vinculado con un problema que parece haber desconcertado considerablemente a Sócrates, a saber, el de que aquellos que no poseen la suficiente educación y no son, por lo tanto, lo bastante sabios para conocer sus propias deficiencias, son precisamente los que más necesitan de la educación. La disposición para aprender demuestra, en sí misma, la posesión de sabiduría, la única sabiduría en realidad que Sócrates reclamaba para sí; en efecto, aquel que se halla dispuesto a aprender sabe ya lo poco que sabe. Aquel individuo que carece de educación parece hallarse necesitado, de este modo, de tilla autoridad que le abra los ojos, puesto que no cabe esperar que revele, por sí mismo, sentido de la autocritica, Sin embargo, este pequeño elemento de autoritarismo fue maravillosamente contrarrestado, en las enseñanzas socráticas, mediante la insistencia en que la autoridad no debe reclamar para sí más que eso. El verdadero maestro sólo puede probar su carácter de tal, demostrando esa autocrítica que le falta al que no lo es. «Cualquiera sea la autoridad que yo tenga, ésta descansa exclusivamente en mi conocimiento de lo poco que sé»: he ahí la forma en que Sócrates podría haber justificado su misión de aguijonear y mantener a la gente libre del sueño dogmático. A su juicio, esta misión, a más de educacional, también era política. Sentía, en efecto, que la forma de perfeccionar la vida política de la ciudad era educar a los ciudadanos en el

ejercicio de la autocrítica. En este sentido, reclamó para sí el mérito de ser el «único político de su época»;[12] a diferencia de aquellos otros que lisonjeaban a la gente en lugar de estimular *sus* verdaderos intereses.

Nada más fácil, claro está, que deformar esta identificación socrática de las actividades educacional y política, confundiéndola con la platónica y aristotélica de que el Estado vigile la vida moral de sus ciudadanos. Y nada más fácil, tampoco, que servirse de este malentendido para probar peligrosamente que todo control democrático se halla viciado. En efecto, ¿cómo podrían ser juzgados aquellos cuya tarea consiste en educar, por jueces desprovistos de educación? ¿Cómo podrían los mejores hallarse sujetos al control de los menos buenos? Pero este argumento nada tiene que ver, por supuesto, con Sócrates. Se supone aquí una autoridad de los más sabios e instruidos que va mucho más allá de la modesta idea socrática de que la autoridad del maestro se funda, únicamente, en la conciencia de sus propias limitaciones.

La autoridad estatal en estos asuntos es propensa a alcanzar, en realidad, el extremo precisamente opuesto al del objetivo socrático. Así, es probable que provoque la autosatisfacción dogmática y una complacencia intelectual indiscriminada, en lugar de la deseable insatisfacción crítica y la ansiedad de perfeccionamiento. No creo superfluo insistir en este peligro cuya magnitud rara vez se comprende claramente. Hasta un autor como Crossman que, según creo, comprendió perfectamente el verdadero espíritu socrático coincide[13] con Platón en lo que llama la tercera crítica platónica de Atenas: *«La educación, que debiera constituir la responsabilidad fundamental del Estado,* había sido abandonada al capricho individual… He aquí, nuevamente, una tarea que sólo debiera confiarse a los hombres de reconocida probidad. El futuro de todo Estado depende de las generaciones jóvenes y es una locura, por lo tanto, permitir que las mentes de los niños sean modeladas de acuerdo con el gusto individual de los maestros y las fuerzas de las circunstancias. Igualmente desastrosa había sido la política estatal del *laissez faire* con respecto a los maestros, preceptores y catedráticos».[14] Pero la política del Estado ateniense, del *laissez faire,* censurada por Crossman y Platón, tuvo el inestimable resultado de permitir que ciertos preceptores transmitieran sus enseñanzas, especialmente, el más

grande de todos ellos, Sócrates, y el resultado del cambio de esta política fue nada menos que la muerte de éste. Esto debiera servir a manera de advertencia de lo peligroso que puede resultar el control estatal en semejantes asuntos y de que la ruidosa preferencia por los «hombres de reconocida probidad» puede conducir fácilmente a la eliminación de los mejores. (La reciente eliminación de Bertrand Russell es un caso sumamente ilustrativo). Pero en la medida en que a los principios básicos se refiere, tenemos aquí un claro ejemplo de1 prejuicio profundamente arraigado de que la única alternativa frente al *laissez faire* es la responsabilidad total del Estado. Soy de la opinión, ciertamente, de que es responsabilidad privativa del Estado cuidar que todos sus ciudadanos reciban una educación que les permita participar en la vida de la comunidad y aprovechar todas las oportunidades para desarrollar sus intereses y dones específicos; y también debe cuidar el Estado, por cierto (como lo destaca Crossman con razón), que la falta de «capacidad del individuo para pagar» no le prive de realizar estudios superiores. A mi juicio, todo esto corresponde a las funciones protectoras del Estado. Afirmar, sin embargo, que «el futuro del Estado depende de las generaciones jóvenes y que es locura, por lo tanto, permitir que las mentes de los niños sean modeladas de acuerdo con el gusto individual», parece equivaler a abrir las puertas de par en par al totalitarismo. No deben invocarse a la ligera los intereses del Estado para defender medidas que pueden poner en peligro la más preciosa de todas las formas de libertad: la libertad intelectual. Y aunque no nos declaremos partidarios del *laissez faire* con respecto a los maestros y preceptores, creemos que esta política es infinitamente superior a la política autoritarista que confiere plenas facultades a los funcionarios del Estado para modelar las mentes de los discípulos y controlar la enseñanza de la ciencia, respaldando, de este modo, la dudosa autoridad de los expertos con la del Estado, lo cual no puede sino llevar la ciencia a la ruina, por el hábito de enseñarla a la manera de una doctrina autoritarista, y destruir el espíritu científico de la investigación, ese espíritu de la búsqueda de la verdad, que tanto se diferencia de la creencia en su posesión.

Hemos tratado de demostrar que el intelectualismo de Sócrates era esencialmente igualitario e individualista y que el elemento autoritarista por

involucrado se reducía al mínimo, dada la modestia intelectual y la actitud científica de Sócrates. El intelectualismo platónico difiere profundamente del socrático. El «Sócrates» platónico de *La República*[15] es la condensación de un franco autoritarismo. (Hasta las apreciaciones despectivas que tiene para consigo mismo no obedecen al conocimiento de sus limitaciones, sino más bien a un propósito de afirmar, irónicamente, su propia superioridad). Su objetivo educacional no es el de despertar el sentido de la autocrítica y el pensamiento crítico en general, sino más bien el adoctrinamiento, es decir, el modelado de las mentes y de las almas que deben (para repetir una de *Las Leyes*[16]*)* aprender «por medio del hábito largamente practicado, a soñar nunca con actuar con independencia y a tornarse totalmente incapaces de ello». Y la gran idea igualitaria y liberadora de Sócrates de que es posible razonar con un esclavo y de que entre hombre y hombre existe siempre un vínculo intelectual, un medio de comprensión universal, es decir, eso que llamamos «razón», es reemplazada por la exigencia de un monopolio educacional a cargo de la clase gobernante, aparejado con la más estricta censura de toda actividad intelectual y aun de los debates orales.

Sócrates había insistido en que no era sabio, en que no se hallaba en posesión de la verdad, sino que era solamente un investigador, un amante de la verdad. Esto —explicaba— es lo que significa la palabra «filósofo», vale decir, amante y perseguidor de la sabiduría, a diferencia de la palabra «sofista», que designa a los sabios de profesión. Si alguna vez pidió Sócrates que los hombres de estado fueran filósofos, sólo pudo haber querido decir que, dada la excesiva carga de responsabilidad que sobre ellos pesa, deben amar la verdad sobre todas las cosas y ser conscientes de sus propias limitaciones.

¿Cómo hizo Platón para dar la vuelta a esta doctrina? A primera vista, parecería que no la hubiera modificado en absoluto cuando exige que la soberanía del Estado descanse en los filósofos, especialmente debido a que —al igual que Sócrates— por filósofos entendía a los amantes de la verdad. Pero las modificaciones introducidas por Platón son realmente fundamentales. El amante platónico ya no es el modesto buscador de verdades, sino su orgulloso poseedor. Dialéctico experto, el filósofo es

capaz de intuición intelectual, de ver las Formas o Ideas divinas y eternas, y de comunicarse con ellas. Situado muy por encima de todos los hombres ordinarios, es «semejante a los dioses, si no… divino»,[17] tanto por su sabiduría como por su poder. El filósofo platónico ideal se acerca, al mismo tiempo, a la omnisapiencia. Es, en suma, el Filósofo Rey. Resulta difícil, a mi juicio, concebir un contraste mayor que el que media entre el ideal socrático del filósofo y el platónico. Es el contraste entre dos mundos distintos: el mundo de un individualista modesto y racional y el de un semidiós totalitario.

La exigencia platónica de que deben gobernar los sabios —los poseedores de la verdad, los «filósofos plenamente capacitados»[18] plantea, por supuesto, el problema de la selección y educación de los gobernantes. En una teoría puramente personalista (a diferencia de la institucional) este problema podría resolverse con la simple declaración de que los gobernantes sabios serán, en su sabiduría, lo bastante sabios para elegir por sucesor a aquel que se halle mejor capacitado. Éste no constituye, sin embargo, un enfoque muy satisfactorio del problema. En efecto, en esta forma habría demasiadas cosas libradas a una serie de circunstancias no controladas, y un mero accidente podría destruir la futura estabilidad del Estado. Pero la tentativa de controlar las circunstancias, de prever todo lo que puede suceder y obrar en consecuencia, debe conducir, aquí como en cualquier otra parte, al abandono de una solución puramente personal y a su reemplazo por la de carácter institucional. Como ya dijimos antes, la tentativa de planificar para el futuro conduce siempre al institucionalismo.

V

La institución que, de acuerdo con Platón, debe cuidar la formación de los futuros conductores podría describirse como el departamento educacional del Estado. Desde un punto de vista puramente político es, con mucho, la institución más importante dentro de la sociedad platónica. Ella tiene las llaves del poder y por esta sola razón los gobernantes deben controlarla directamente, o por lo menos, los grados superiores de

instrucción. Existen también otras razones y la más importante es la de que sólo «los expertos y… los hombres de reconocida probidad» —como dice Crossman—, que dentro de la concepción platónica sólo significan los adeptos más sabios, es decir, los propios gobernantes, son dignos de que se les confíe la iniciación definitiva de los futuros sabios en los misterios superiores de la sabiduría. Esto se cumple sobre todo en el campo de la dialéctica, el arte de la intuición intelectual, de la visualización de los divinos orígenes —las Formas o Ideas— de la revelación del Gran Misterio que yace detrás del mundo cotidiano de las apariencias.

¿Cuáles son las exigencias institucionales de Platón con respecto a esta forma superior de educación? Como veremos, son sorprendentes. Platón exige que sólo sean admitidos aquellos que ya hayan dejado atrás la juventud. «Sólo cuando comience a faltarles la fuerza corporal y cuando hayan pasado ya la edad de los deberes públicos y militares, podrán penetrar libremente en el sagrado recinto…»[19] Es decir, el recinto de los más altos estudios dialécticos. La razón de Platón para formular este extraño precepto es bastante clara. Platón teme al poder del pensamiento: «Todas las grandes cosas son peligrosas»[20] es la observación con que introduce la confesión del que teme el efecto que pudiera tener el pensamiento filosófico sobre aquellos cerebros que no hayan alcanzado todavía los umbrales de la ancianidad. (¡Y todo esto lo pone en boca de Sócrates, que murió defendiendo su derecho de enseñar libremente a los jóvenes!) Pero es exactamente lo que cabe esperar si se recuerda que el objetivo fundamental de Platón era el de detener todo cambio político. Durante la juventud, los miembros de la clase superior deberán luchar, y cuando sean demasiado viejos para pensar con independencia, podrán desempeñar perfectamente su papel de estudiantes dogmáticos, prontos a asimilar la sabiduría y la autoridad a fin de convertirse ellos mismos en sabios y transmitir, a su vez, su sabiduría, la doctrina del colectivismo y del autoritarismo, a las generaciones futuras.

Es interesante destacar que más adelante, en un pasaje más depurado, donde trata de pintar a los gobernantes con el mayor brillo posible, Platón modifica su sugerencia, Esta vez[21] les permite a los futuros sabios iniciar sus estudios dialécticos preparatorios a la edad de 30 años, insistiendo, por

supuesto, en la «necesidad de una gran cautela» y en los peligros de la «insubordinación… que corrompe a tantos dialécticos», y exige, asimismo, que «aquellos a quienes se les permite el uso de argumentos sean de naturaleza bien disciplinada y equilibrada». Esta modificación contribuye ciertamente a dar brillo al cuadro, pero la tendencia fundamental es la misma. En efecto, en la continuación de este pasaje *se* nos dice que los futuros conductores no deben ser iniciados en los estudios filosóficos superiores —en la visión dialéctica de la esencia del bien— antes de haber alcanzado los 50 años y de haber superado una serie de pruebas y tentaciones.

Tales son las prédicas de *La República.* Parece ser que el diálogo *Parménides*[22] contiene un mensaje similar, pues en él se le describe a Sócrates como a un joven brillante que, habiendo incursionado con éxito en la filosofía pura, se ve en serias dificultades cuando se le pide que dé una reseña de los problemas más sutiles de la teoría de las Ideas. Entonces es rechazado por el viejo Parménides con la admonición de que se adiestre más acabadamente en el arte de pensar abstracto antes de aventurarse nuevamente en el elevado campo de los estudios filosóficos. Parece como si tuviéramos aquí (entre otras cosas) la respuesta de Platón —«Hasta Sócrates fue una vez demasiado joven para la dialécticas»— a los discípulos que lo acosaban pidiéndole una iniciación que él consideraba prematura.

¿A qué se debe que Platón no desee que sus conductores tengan originalidad o iniciativa? A mi juicio, la razón es bien clara. Platón aborrece todo cambio y no desea que se haga necesario efectuar reajuste alguno. Pero esta explicación de la actitud platónica no llega al fondo de las cosas; en realidad, enfrentamos aquí una dificultad fundamental del principio de la conducción. En efecto, la idea misma de seleccionar o educar a los futuros conductores es contradictoria. Quizá no ocurra así, hasta cierto grado, en el campo de la cultura corporal. Tal vez no sea tan difícil promover la iniciativa física y la valentía corporal. Pero el secreto del valor intelectual es el espíritu crítico, la independencia intelectual. Y esto nos lleva a dificultades que ningún tipo de autoritarismo puede superar. Efectivamente, el autoritarista selecciona generalmente a aquellos que obedecen, que

responden a su influencia y que creen en ella. Nunca una autoridad podrá admitir que el tipo más valioso sea el de aquellos dotados de valentía intelectual, es decir, capaces de desafiar su propia autoridad. Al mismo tiempo, las autoridades siempre estarán convencidas, por supuesto, de su capacidad para descubrir la iniciativa de los demás. Pero lo que ellos entienden por iniciativa es sólo la rápida captación de sus intenciones y la verdadera diferencia entre una y otra actitud pasará siempre inadvertida. (Quizá estemos rozando, aquí, el secreto de las dificultades particulares que se oponen a la selección de conductores militares capaces. Las exigencias de la disciplina militar intensifican los inconvenientes aquí examinados y los métodos de la promoción militar son tales, que aquellos que se atreven a pensar por sí mismos suelen concluir por ser eliminados. Nada menos cierto, en la medida en que importa a la iniciativa intelectual, que la idea de que aquellos buenos para obedecer serán los mejores para mandar.[23] En los partidos políticos se presentan dificultades muy semejantes: el factótum del partido gobernante rara vez resulta un sucesor capaz).

Llegamos así, al parecer, a un resultado de cierta importancia, pues es susceptible de ser generalizado. Difícilmente pueda idearse institución alguna para la selección de los individuos más sobresalientes. La selección institucional puede servir maravillosamente a los fines que Platón se proponía, esto es, para paralizar todo cambio. Pero si pedimos más, entonces ya no servirá de nada, pues siempre tenderá a eliminar la iniciativa y la originalidad y, de forma más general, las cualidades inesperadas y poco frecuentes. Esto no es, por cierto, una crítica del institucionalismo político. Sólo reafirmamos lo que ya habíamos dicho antes, es decir, que siempre debemos prepararnos para los peores conductores, aunque tratemos, por supuesto, de procurarnos los mejores. Pero sí criticamos la tendencia a cargar las instituciones, especialmente las de carácter educacional, con la tarea imposible de seleccionar a los mejores. Errado así su objeto, el sistema educacional convierte el estudio en una carrera de vallas. En lugar de estimular al estudiante para que se dedique al estudio mismo, en lugar de alentar en él un verdadero amor por la investigación y por su disciplina,[24] se le impulsa a estudiar sólo por su carrera personal y se le hace adquirir sólo aquellos conocimientos útiles para salvar los obstáculos que le cierran

el paso. En otras palabras, aun en el campo de la ciencia, nuestros métodos de selección se basan en cierto estímulo, bastante burdo, de la ambición personal. (Dentro de este orden de cosas, no debe extrañar que los compañeros miren con recelo a aquel estudiante que demuestra desvelos especiales por su carrera). La exigencia imposible de una selección institucional de los conductores intelectuales pone en peligro la vida misma, no ya de la ciencia, sino de la inteligencia.

Se ha dicho sólo con demasiada verdad que Platón fue el inventor de nuestras escuelas secundarias y nuestras universidades. No creo que haya mejor argumento para trazar un cuadro optimista de la humanidad, ni mejor prueba del indestructible amor de los hombres a la verdad y a la decencia, de su originalidad, tenacidad y salud, que el hecho de que este devastador sistema educacional no los haya arruinado por completo. Pese a la traición de tantos de sus jefes, los hay todavía, y en gran número, viejos y jóvenes, que conservan su decencia, inteligencia y dedicación al trabajo. «A veces me maravillo de que el daño ocasionado no haya sido más sensible —dice Samuel Butler—[25] y que la joven generación haya resultado tan buena y sensata, pese a las muchas tentativas, casi deliberadas, de torcer o detener su crecimiento. Algunos, sin duda, fueron víctimas de un intenso daño, del cual debieron sufrir hasta el fin de sus vidas; pero la mayoría, lejos de ser afectada por ello, pareció tornarse mejor aún. La razón reside, probablemente, en el instinto natural de los jóvenes que, en la mayoría de los casos, los llevó a rebelarse de forma tan absoluta contra las normas de enseñanza, que, hicieran los maestros lo que hiciesen, jamás lograron la menor atención por parte de los alumnos».

Digamos aquí, de paso, que en la práctica Platón no tuvo mayor éxito en su selección de conductores políticos. Y al afirmarlo no nos referimos tanto al decepcionante resultado de su experimento con Dionisio el Joven, tirano de Siracusa, como a la participación de la Academia de Platón en la exitosa expedición de Dio contra Dionisio. Dio, el famoso amigo de Platón, recibió el apoyo, en esta aventura, de gran número de miembros de la Academia platónica, entre quienes se contó Calicus, que llegó a ser uno de los camaradas más íntimos de Dio. Una vez proclamado tirano de Siracusa, Dio ordenó el asesinato de Heráclides, su aliado (y posiblemente también su

rival). Poco tiempo después fue asesinado, a su vez, por Calicus, quien usurpó la tiranía, que no logró retener en sus manos, sin embargo, más de trece meses. (Calicus fue asesinado por el filósofo pitagórico Leptínes). Pero ésta no es la única consecuencia práctica de las enseñanzas platónicas. Clearco, uno de los discípulos de Platón (y de Isócrates), se convirtió en tirano de Heraclea, después de haber actuado en la política como jefe democrático. No duró mucho en el gobierno, sin embargo, pues fue asesinado por su pariente Chion, otro miembro de la Academia de Platón. (No sabemos cómo habría evolucionado Chion, a quien algunos se lo imaginan como un idealista, pues fue muerto poco más tarde). Estas y otras experiencias semejantes de Platón[26] —que podría jactarse de un total de por lo menos nueve tiranos entre los que fueron alguna vez sus discípulos o amigos ponen de manifiesto las dificultades peculiares que obstaculizan la selección de los hombres más aptos para recibir el poder absoluto. Parece difícil encontrar al hombre cuyo carácter no sea corrompido por él. Como dice Lord Acton, todo poder corrompe y el poder absoluto, de forma absoluta.

Resumiendo, diremos que el programa político de Platón era mucho más institucional que personalista; así, esperaba poder detener el cambio político mediante el control institucional de la sucesión en el mando. El control debía ser educacional y estar basado en la concepción autoritarista del aprendizaje, es decir, en la autoridad de los expertos y de «los hombres de reconocida probidad». He aquí, pues, en lo que convirtió Platón la exigencia socrática de que el político responsable fuera un amante de la verdad y de la sabiduría más que un experto, y sabio sólo[27] en la medida en que conociese sus propias limitaciones.

CAPITULO 8 [*]

EL FILOSOFO REY

Y el estado levantará monumentos… para celebrar su memoria. Y se les ofrecerán sacrificios como a semidioses… como a hombres tocados por la gracia divina y semejante a Dios. — PLATÓN.

El contraste entre la concepción platónica y la socrática es mayor todavía de lo que parecería desprenderse del análisis precedente. Dijimos ya que Platón siguió los pasos de Sócrates en su definición del filósofo. “¿A quiénes llamas verdaderos filósofos?” —A aquellos que aman la verdad— leemos en la *República*.[1] Pero el propio Platón no se atiene totalmente a la verdad al efectuar esta afirmación. En efecto, dista mucho de creer realmente en ella y así, declara lisa y llanamente en otros lugares que es regio privilegio del soberano hacer pleno uso de las mentiras y el engaño: «Si hay alguien con derecho a mentir, éste sólo puede ser el gobernante de la ciudad, a fin de engañar a sus enemigos y a sus propios conciudadanos en beneficio de la comunidad; pero ningún otro debe gozar de este privilegio».[2]

«Para el beneficio de la comunidad», dice Platón. Nuevamente se ve aquí que el principio de la utilidad colectiva constituye la consideración ética fundamental. La moralidad totalitaria lo gobierna todo, incluso la definición, la idea, del filósofo. Casi no hace falta agregar que, por el mismo principio de conveniencia política, los súbditos están obligados a decir la verdad. «Si el gobernante sorprende a *alguien* en una mentira… entonces lo castigará, por fomentar una práctica que lesiona y pone en peligro a la ciudad…»[3] Sólo en este último sentido, ligeramente inesperado, se muestran los gobernantes platónicos —los filósofos reyes— amantes de la verdad.

I

Platón ilustra esa aplicación del principio de la utilidad colectiva al problema de la veracidad con el ejemplo del médico. Dicho ejemplo ha sido bien elegido, pues a Platón le gusta equiparar su misión política a la de un salvador o médico del cuerpo enfermo de la sociedad. Aparte de esto, el papel que le asigna a la medicina arroja luz sobre el carácter totalitario de la ciudad platónica, donde el interés estatal domina la vida del ciudadano, desde el acoplamiento de sus padres hasta su tumba. Platón ve en la medicina una forma de política o, como él mismo dice, «considera a Esculapio, dios de la medicina, como un político».[4] El arte de la *medicina* —nos explica— no debe tener por objeto la prolongación de la vida, sino, tan sólo, el interés del estado. «En todas las comunidades correctamente gobernadas, cada individuo tiene una labor particular asignada dentro del estado. Es su obligación cumplir con esta tarea y a nadie le sobra tiempo para pasarse la vida enfermando y curando». En consecuencia, el médico «no tiene derecho a atender a un hombre incapaz de cumplir con sus obligaciones ordinarias, pues un hombre tal es inútil por sí mismo y para el estado». Añade a esto la consideración de que un hombre de ese tipo bien podría tener «hijos igualmente enfermos, probablemente», que también podrían convertirse en una carga para el estado. (En sus últimos años, pese a su odio cada vez mayor hacia el individualismo, Platón sé refiere a la medicina con un enfoque de carácter más personalista. Así, se queja de los médicos que tratan a los ciudadanos libres como si fuesen esclavos, «impartiendo sus órdenes como un tirano cuya voluntad es ley, y pasando luego, apresuradamente, a tratar al siguiente paciente-esclavo,»[5] y reclama mayor gentileza y paciencia en el tratamiento médico, por lo menos para con aquellos que no son esclavos). En cuanto al uso de las mentiras y el engaño, Platón sugiere que éstos son «útiles sólo a manera de remedio;»[6] pero el gobernante de un estado, insiste Platón, no debe comportarse como algunos de esos «médicos corrientes» que carecen de la valentía necesaria para administrar remedios drásticos. El filósofo rey, amante de la verdad en su calidad de filósofo, debe, como rey, ser «más valiente», puesto que ha de tener la determinación suficiente «para administrar buenas dosis de

mentiras y decepciones»… en beneficio de los súbditos, se apresura a añadir Platón. Lo cual significa, como ya sabemos, y volvemos a comprobar aquí a través de la referencia que hace Platón a la medicina, «en beneficio del estado». Kant observó cierta vez, con espíritu totalmente distinto, que la frase «la veracidad es la mejor política» podía ser, en verdad, cuestionable, en tanto que el valor de la frase "la veracidad es mejor que la política", se encuentra más allá de toda discusión.[7]

¿A qué tipo de mentira se refiere Platón cuando exhorta a sus gobernantes a servirse de medicamentos drásticos? Crossman insiste correctamente en que Platón se refería a la «propaganda, la técnica de controlar la conducta de… la masa de la mayoría gobernada».[8] Cierto es que Platón tenía presente, ante todo, este objetivo; pero cuando Crossman sugiere la posibilidad de que las mentiras de la propaganda sólo estuvieran dirigidas al consumo de los súbditos, en tanto que la clase gobernante gozaría de un pleno conocimiento de las cosas, ya entra en un terreno que no podemos compartir. Creemos, más bien, que la completa ruptura de Platón con todo aquello que se pareciese al intelectualismo socrático en ninguna parte se torna más evidente que allí donde expresa, por dos veces, su esperanza de que aun *los propios gobernantes,* al menos después de unas cuantas generaciones, puedan ser inducidos a creer su mayor mentira propangadista, es decir, su racismo, el Mito de la Sangre y el Suelo, conocido como el Mito de los Metales del Hombre y de los Terrígenos. Como vemos, aquí, los principios utilitarios y totalitarios de Platón lo rigen todo, aun el privilegio del gobernante de conocer y de exigir que se le diga la verdad. El motivo que mueve a Platón a no desear que los propios gobernantes crean en el engaño de la propaganda reside en su esperanza de aumentar con ello su efecto saludable, esto es, el fortalecimiento del gobierno de la raza dominante y, en última instancia, la detención de todo cambio político.

II

Platón inicia la exposición de su Mito de la Sangre y del Suelo con la admisión lisa y llana de que sólo se trata de un fraude. «Bien entonces —dice el Sócrates de la *República*— ¿podríamos fabricar, quizá, una de esas útiles mentiras que acabamos de mencionar? Con la ayuda de una sola mentira señorial podemos, si tenemos suerte, llegar *a* persuadir incluso a los propios gobernantes, y si no, en todo caso, al resto de la ciudad».[9] Vale la pena destacar el empleo del término «persuadir». Persuadir a alguien a que crea en una mentira significa, con más precisión, extraviarlo o burlarse de él, y estaría más de acuerdo con el franco cinismo del pasaje expresar en nuestra traducción: «Podemos, si tenemos suerte, burlarnos incluso de los propios gobernantes». Pero Platón utiliza el término «persuasión» con suma frecuencia y su empleo en esta ocasión ayuda a comprender otros pasajes. Así, bien podría tomarse como una advertencia de que en otros pasajes semejantes puede haber tenido presentes, al usarlo, mentiras propagandísticas, especialmente cuando sostiene que el hombre de estado debe gobernar «por medio de la persuasión y la fuerza».[10]

Tras anunciar su «mentira señorial», Platón, en lugar de pasar directamente a la narración de su Mito, elabora primero un largo prefacio bastante semejante al extenso introito que precede a su descubrimiento de la justicia, índice éste, a mi juicio, de su falta de seguridad. Por lo visto, no parece esperar que su propuesta encuentre gran aceptación entre sus lectores. El Mito mismo introduce dos ideas. La primera es la de fortalecer la defensa de la madre patria; es la idea de que los guerreros de su ciudad son autóctonos, «nacidos de la tierra de su patria», por lo cual deben mostrarse listos para defender a su país que no es sino su madre. Esta vieja y conocida idea no es, por cierto, el motivo que hace vacilar a Platón (aunque el texto del diálogo lo sugiere hábilmente). La segunda idea, sin embargo, «la otra cara de la medalla», es el mito del racismo: «Dios… ha puesto oro en aquellos que son capaces de gobernar, plata en sus auxiliares, y hierro y cobre en los campesinos y las demás clases productoras».[11] Estos metales son hereditarios y constituyen las características de la raza. En este pasaje en que Platón introduce, vacilante y por primera vez, su doctrina racial, contempla la posibilidad de que los hijos nazcan con una mezcla de otros metales distintos de los de sus padres, y enuncia la

siguiente regla: si en una de las clases inferiores «los niños nacen con una mezcla de oro y plata, ellos serán… designados guardias y… auxiliares». Sin embargo, Platón se arrepiente de esta concesión en algunos pasajes de *La República* (y también en *Las Leyes),* especialmente en la narración de la Caída del Hombre y en la del Número,[12] citada parcialmente en el capítulo 5. Se desprende de este pasaje que debe rechazarse cualquier mezcla de las clases superiores con uno de esos metales viles. La posibilidad de mezclas y de los consiguientes cambios en la posición social sólo significa, por lo tanto, que aquellos hijos de noble estirpe pero degenerados deben ser descendidos en la escala, pero no a la inversa, es decir que los de nacimiento humilde jamás podrán ascender de nivel social En el pasaje final de la historia de la Caída del Hombre, se describe la forma en que cualquier aleación de estos metales conduce inevitablemente a la destrucción. Helo aquí: «El hierro se mezcla con la plata y el bronce con el oro, y de esta aleación surgen las variaciones y las irregularidades absurdas, y donde quiera que éstas se den, engendrarán luchas y hostilidades. He aquí, pues, la forma en que ha de describirse el origen y nacimiento de la discordia, donde quiera que ésta haga su aparición».[13] Debemos tener esto bien presente cuando consideramos la forma en que concluye el Mito de los Terrígenos, esto es, con la cínica invención de una profecía atribuida a un oráculo ficticio de que «la ciudad habrá de perecer cuando quede confiada al hierro y al cobre».[14] La renuencia de Platón a proclamar de inmediato su racismo en la forma más radical indica, al parecer, que no le era ajeno hasta qué punto se oponía a las tendencias democráticas y humanitaristas de su tiempo. Si se tiene en cuenta el franco reconocimiento de Platón de que su Mito de la Sangre y del Suelo es una simple mentira propagandística, se comprende que la actitud de los comentaristas con respecto al Mito sea algo desconcertante. Adam, por ejemplo, escribe: «Sin él, el esquema actual del estado sería incompleto. Necesitamos alguna garantía para la permanencia de la ciudad…; y nada podría estar más de acuerdo con *el espíritu moral y religioso prevaleciente* de la… educación platónica que el haber buscado esa garantía en la *fe más que en la razón*».[15] Coincidimos (aunque esto no es exactamente lo que quiso decir Adam) en que nada se halla más de acuerdo con le moralidad totalitaria de Platón que su defensa de las

mentiras propagandísticas. Pero no alcanzamos a comprender cabalmente cómo puede declarar por inferencia este comentarista religioso e idealista, que la religión y la fe se encuentran en un mismo nivel que las mentiras oportunistas. En realidad, el comentario de Adam manifiesta reminiscencias del convencionalismo de Hobbes; de la concepción de que los dogmas de la religión, si bien carentes de verdad, constituyen un recurso político indispensable y de suma eficacia. Y esto nos demuestra que Platón era, después de todo, más convencionalista de lo que podría parecer. Ni siquiera se detiene ante la fe religiosa, y así, la atribuye a la «convención» (debemos reconocerle la franqueza de haber admitido que sólo se trata de una elaboración deliberada), en tanto que Protágoras, convencionalista reconocido, creía que las propias leyes —hechas por los hombres— tenían mucho de inspiración divina. Resulta difícil comprender por qué aquellos comentaristas de Platón[16] que lo alaban por haber combatido el convencionalismo subversivo de los sofistas y por haber establecido un naturalismo espiritual basado, en última instancia, en la religión, no lo censuran por considerar que la base fundamental de la religión es una convención o, más bien, una invención. En realidad, la actitud platónica hacia la religión, según se pone de manifiesto en su «Mentira señorial», es prácticamente idéntica a la de Critias, su amado tío, el brillante jefe de los Treinta Tiranos que establecieron un tristemente célebre régimen de sangre en Atenas, después de la guerra del Peloponeso. Critias, un poeta, fue el primero en glorificar los embustes de la propaganda, cuya invención describió en vigorosos versos laudatorios del hombre sabio y astuto que fabricó la religión, a fin de «persuadir» a la gente es decir, de amenazarla para someterla.[17]

Then came, it seems, that wise and cunning man,
The first inventor of the fear of gods…
He framed a tale, a most alluring doctrine,
Concealing truth by veils of lying lore.
He told of the abode of awful gods,
Up in revolving vaults, whence thunder roars
And lightning's fearful flashes blind the eye…

He thus encircled men by bonds of fear;
Surrounding them by gods in fair abodes,
He charmed they by his spells, and daunted them
And lawlessness turned into law and order.[*]

De acuerdo con la concepción de Critias, la religión no es sino la mentira señorial de un grande y hábil hombre de estado. Las ideas de Platón son notablemente semejantes, tanto en la introducción del Mito en *la República* —donde admite abiertamente que el Mito es una mentira—, como en las *Leyes,* donde declara que la implantación de ritos y dioses es «tarea de un gran pensador».[18] ¿Pero es ésta toda la verdad acerca de la actitud religiosa de Platón? ¿Fue Platón *sólo* un oportunista en estas cuestiones y ha de atribuirse enteramente el diferente espíritu de sus primeros trabajos a la influencia socrática? Claro está que no existe ninguna forma de decidir esta cuestión a punto fijo, si bien creemos percibir intuitivamente que cabe reconocer, a veces, la expresión de un sentimiento religioso más auténtico aún en sus últimos trabajos. Pero creemos, también, que allí donde Platón considera los asuntos religiosos en su relación con la política, su oportunismo político impregna todos los demás sentimientos. Así, en las *Leyes,* Platón exige el más severo castigo aun para los ciudadanos honrados y respetables,[19] cuando éstos se desvían, en sus opiniones relativas a los dioses, de las sustentadas por el estado. Sus almas deberán ser juzgadas por un Tribunal de inquisidores[20] y en caso de no retractarse de sus ofensas o de reiterarlas, pesará sobre ellos el cargo de impiedad, que equivale a la muerte. ¿Ha olvidado Platón, por fortuna, que Sócrates pereció víctima de la misma imputación?

Que es fundamentalmente el interés del Estado lo que inspira esas exigencias y no los intereses de la fe religiosa como tal, se desprende fácilmente de la doctrina religiosa central de Platón, De acuerdo con las enseñanzas contenidas en *Las Leyes,* los dioses castigan severamente a todos aquellos que se encuentran del lado equivocado en el conflicto entre el bien y el mal, conflicto éste que puede identificarse con el existente entre el colectivismo y el individualismo.[21] Y los dioses —insiste Platón—· se toman un interés activo en los hombres, no contentándose con el papel de

meros espectadores. Así, es imposible aplacarlos, ya sea con plegarias o con sacrificios, cuando éstos se hallan determinados a infligir un justo castigo.[22] Resulta claro el interés político que se oculta detrás de esta enseñanza, y mucho más claro todavía si se tiene en cuenta la exigencia platónica de que el Estado reprima toda duda acerca de cualquier parte de este dogma político religioso y, en particular, acerca de la doctrina de que los dioses nunca se abstienen de infligir un castigo cuando éste es merecido.

El oportunismo de Platón y su teoría de las mentiras hace difícil, por supuesto, interpretar lo que dice. ¿Hasta qué punto creía en su teoría de la justicia? ¿Hasta qué punto creía en la verdad de las doctrinas religiosas que preconizaba? ¿Sería él mismo ateo, pese a reclamar severos castigos para los otros (más atemperados) ateos? Si bien no es posible responder categóricamente a ninguna de estas preguntas, parece difícil y poco razonable, desde el punto de vista metodológico, no concederle a Platón por lo menos el beneficio de la duda, en particular en lo referente a la sinceridad fundamental de su creencia en la necesidad urgente de detener todo cambio. (En el capítulo 10 volveremos sobre este punto). Por otro lado, no podemos dudar que Platón subordina el amor socrático de la verdad al principio más fundamental de que debe fortalecerse en lo posible el gobierno de la clase dominante.

Es interesante destacar, sin embargo, que la teoría platónica de la verdad no es tan radical como su teoría de la justicia. Según hemos visto, la justicia es definida, prácticamente, como aquello que sirve a los intereses del Estado totalitario. Claro está que también hubiera sido posible definir el concepto de la verdad de la misma forma utilitarista o pragmatista. El Mito es verdadero —podría haber razonado Platón—, puesto que todo aquello que sirve a los intereses del Estado debe ser creído y, por consiguiente, debe ser tenido por «verdadero», no pudiendo haber ningún otro criterio de verdad. En el terreno teórico, los sucesores pragmatistas de Hegel llegaron a dar, efectivamente, este paso; en el práctico, lo dio el propio Hegel y sus sucesores racistas. Pero Platón había conservado lo bastante el espíritu socrático para reconocer cándidamente que estaba mintiendo. El paso dado por la escuela de Hegel jamás podría haberlo efectuado, a mi juicio, un discípulo de Sócrates.[23]

III

Y basta por ahora del papel desempeñado por la Idea de la Verdad en el Estado perfecto de Platón. También debemos considerar, aparte de la Justicia y la Verdad, algunas otras Ideas tales como la Bondad, la Belleza y la Felicidad, si queremos rebatir las objeciones levantadas en el capítulo 6 contra, nuestra interpretación del programa político de Platón, según la cual éste era puramente totalitario y se basaba en el historicismo. Puede iniciarse el examen de estas Ideas, como así también el de la Sabiduría —ya analizada parcialmente en el capítulo anterior— con la consideración del resultado, hasta cierto punto negativo, a que arribamos en nuestro examen de la Idea de la Verdad. En efecto, este resultado plantea un nuevo problema: ¿por qué exige Platón que los filósofos sean reyes o reyes filósofos, si define a estos últimos como los amantes de la verdad, insistiendo, por otra parte, en que el rey debe ser «más valiente» y servirse de mentiras?

La única respuesta posible a esta pregunta es, por supuesto, la de que Platón piensa, de hecho, en algo muy distinto cuando utiliza el término «filósofo». Y, en verdad, vimos en el capítulo anterior que su filósofo no es el devoto buscador de la sabiduría, sino su orgulloso poseedor. Para Platón, el filósofo es el erudito, el sabio. Su programa exige, por lo tanto, el gobierno de los instruidos, la *sofocracia,* si se nos permite la expresión. A fin de comprender esta exigencia, antes debemos tratar de descubrir qué clase de funciones tornan conveniente que el gobierno del Estado platónico recaiga en un poseedor de conocimientos o, como dice Platón, en un «filósofo plenamente capacitado». Podernos dividir las Funciones por considerar en dos grupos principales, a saber, las relacionadas con la *fundación* del Estado y las referentes a su *preservación.*

IV

La función primera y más importante del filósofo rey es la de fundar y dar las leyes a la ciudad. No es difícil comprender por qué Platón necesita a

un filósofo para esta tarea. Si el Estado ha de tener estabilidad, deberá ser una copia fiel de la divina Forma o Idea del Estado. Pero sólo un filósofo plenamente instruido en la más alta de todas las ciencias, es decir, la dialéctica, se hallará facultado para ver y copiar el divino original. Este punto recibe considerable atención en la parte de *La República* en que Platón desarrolla sus argumentos en favor de la soberanía de los filósofos.[24] Los filósofos «aman la contemplación de la verdad» y un verdadero amante siempre quiere ver el todo, no solamente las partes. Así, el filósofo no ama, a diferencia de la gente vulgar, los objetos sensibles y sus «hermosos sonidos, colores y formas», sino que anhela «ver y admirar la naturaleza real de la belleza», vale decir, la Forma o Idea de la Belleza. *De este modo, Platón confiere al término un nuevo significado*, a saber, el de amante y observador del divino mundo de las Formas o Ideas. Es en este carácter como el filósofo puede convertirse en el fundador de una ciudad virtuosa:[25] «El filósofo, que goza de la comunión con lo divino», puede sentirse «abrumado por la necesidad de materializar… su divina visión» de la ciudad ideal y de sus ideales ciudadanos. El filósofo es, pues, una especie de dibujante o pintor que tiene «lo divino por modelo». Sólo los verdaderos filósofos pueden «trazar el plan básico de la ciudad», pues son ellos los únicos capaces de ver el original y, por consiguiente, de copiarlo, «dejando que sus ojos vaguen de un lado a otro, del modelo al cuadro y nuevamente del cuadro al modelo».

En su calidad de «pintor de constituciones»,[26] el filósofo necesita la ayuda de la bondad y la sabiduría. Aquí añadiremos algunas observaciones con respecto a estas dos ideas y a su significación para el filósofo en sus funciones de fundador de la ciudad.

La Idea platónica del Bien ocupa el lugar más elevado dentro del orden jerárquico de las Formas. Es el sol del divino universo de las Formas o Ideas, que no sólo alumbra a todos los demás miembros, sino que es también la fuente de su existencia.[27] Es, asimismo, la fuente o causa de todo conocimiento y toda verdad.[28] De este modo, es indispensable[29] para el dialéctico la facultad de ver, de apreciar, de conocer el Bien. Puesto que es el sol y fuente de toda luz en el universo de las Formas, le permite al filósofo-pintor discernir sus objetos. Su función resulta, por lo tanto, de la

mayor importancia para el fundador de la ciudad. Sin embargo, todo lo que podemos obtener son estos datos puramente formales. En ninguna otra parte vuelve a desempeñar la Idea platónica del Bien un papel ético o político más directo, ni se nos dice qué hechos son buenos o producen el bien, aparte del conocido código moral colectivista cuyos preceptos son formulados sin recurrir a la Idea del Bien. Las observaciones de que el Bien constituye el objetivo perseguido por todo hombre[30] no enriquecen con nuevos datos la información que ya poseemos. Este hueco formalismo se hace más marcado todavía en el *Filebo,* donde el Bien es identificado[31] con la Idea de la «medida» o «medio». Y cuando leemos el comentario de Platón de que, en su famoso discurso «Sobre el Bien», decepcionó a un auditorio inculto al definir al Bien como «la clase de lo determinado, concebida como una unidad», nos sentimos completamente identificados con ese auditorio. En *La República,* Platón declara francamente[32] que no le es posible explicar lo que entiende por el Bien. La única sugerencia práctica de que disponemos es aquella a que hicimos referencia al principio del capítulo 4, esto es, la de que el bien es todo aquello que preserva, y el mal, todo aquello que conduce a la corrupción o la degeneración. (El «Bien» no parece ser aquí, sin embargo, la Idea del Bien, sino una cualidad de los objetos, que los torna semejantes a las Ideas). El Bien es, en consecuencia, el estado inalterable, detenido, de las cosas; es el estado de las cosas en reposo.

Esto no parece llevarnos mucho más allá del totalitarismo político de Platón, y el análisis de la *Idea platónica de la Sabiduría* nos conduce, igualmente, a resultados decepcionantes. Para Platón, la sabiduría no significa, como hemos visto, el conocimiento socrático de las propias limitaciones; tampoco significa lo que podríamos esperar normalmente, es decir, un caluroso interés en la humanidad y sus problemas, y una útil comprensión de los mismos. Los sabios de Platón, demasiado preocupados con los problemas de un mundo superior, «no tienen tiempo para bajar la mirada a los negocios de los hombres…; siempre tienen los ojos en alto, clavados en lo ordenado y lo medido». Lo que torna sabios a los hombres son los conocimientos adecuados: «Las naturalezas filosóficas son amantes de esa clase de aprendizaje que les revela una realidad que existe

eternamente, sin extraviarse ni corromperse de una generación a otra». Al parecer, el tratamiento platónico de la sabiduría no logra llevarnos más allá del ideal de inmutabilidad.

V

Si bien el análisis de la función del fundador de la ciudad no nos revela ningún nuevo elemento ético en la doctrina platónica, nos demuestra que existe una razón definida para que el fundador de la ciudad sea un filósofo. Sin embargo, esto no justifica plenamente la exigencia de una permanente soberanía de los filósofos, sino que se limita a explicar por qué ha de ser el filósofo el primer legislador, callando los motivos que determinan su permanencia en el gobierno, dado, especialmente, que ninguno de los magistrados posteriores debe introducir cambio alguno. Para una plena justificación de la exigencia de que gobiernen los filósofos deberemos pasar a analizar, por consiguiente, las tareas relacionadas con la preservación de la ciudad.

Sabemos por las teorías sociológicas de Platón que el Estado, una vez establecido, conserva su estabilidad mientras no se produzca ninguna fisura en la unidad de la clase gobernante. La adecuada educación de esa clase constituye, por lo tanto, la gran función preservadora a cargo del soberano, función que debe perpetuarse tanto tiempo como exista el Estado. ¿Hasta qué punto justifica esto la exigencia de que el gobierno recaiga en manos de un filósofo? Para poder responder a esta pregunta deberemos distinguir primero, nuevamente, dos actividades distintas dentro de dicha función: la supervisión de la educación y la supervisión de la procreación eugenética.

¿Por qué ha de ser el director de la educación un filósofo? ¿Por qué no puede ser, una vez establecidos el Estado y su sistema educacional, un general experimentado, un soldado-rey el que se encargue de la misma? La respuesta de que el sistema educacional debe proveer no sólo soldados sino también filósofos y hacen falta, por lo tanto, filósofos además de soldados para supervisarlo, es evidentemente insatisfactoria; en efecto, si no fueran necesarios los filósofos para dirigir la educación y gobernar de forma

permanente, entonces no habría necesidad alguna de que el sistema educacional los produjera. Los requisitos del sistema educacional como tal no pueden justificar la necesidad de filósofos en el Estado platónico, o el postulado de que los gobernantes deben ser filósofos. Claro está que eso sería muy distinto si la educación platónica persiguiera un objetivo individualista, aparte de su propósito de servir a los intereses del Estado; por ejemplo, el objetivo de desarrollar las facultades filosóficas por ellas mismas. Pero cuando se observa —como tuvimos oportunidad de hacerlo en el capítulo anterior— el miedo que tenía Platón de permitir toda aquello que guardase el menor parecido con el pensamiento independiente,[33] y cuando se advierte —como ahora— que el objetivo teórico último de su educación filosófica era tan sólo el «conocimiento de la Idea del Bien», incapaz de proporcionarnos una explicación articulada de esta Idea, se comienza a comprender que ya no es posible encontrar explicación alguna al problema. Y si se recuerda lo dicho en el capítulo 4, donde vimos que Platón llegaba incluso a exigir ciertas restricciones en la educación «musical» de los atenienses, esta impresión se ve aún más fortalecida. La gran importancia atribuida por Platón a la educación filosófica de los magistrados sólo puede explicarse por otras razones de carácter exclusivamente político.

El principal motivo que cabe observar es, sin duda, la necesidad de aumentar al máximo la autoridad de los gobernantes. Si la educación de los auxiliares se lleva a cabo adecuadamente, se obtendrá gran número de buenos soldados. Y de este modo, el hecho de sobresalir en las facultades militares puede no bastar para establecer una autoridad indiscutida e indiscutible; ésta debe basarse en razones de índole superior. Así, Platón la funda en la pretendida existencia de facultades sobrenaturales y místicas en sus conductores. Éstos no son como los demás hombres, sino que pertenecen a otro universo, pero mantienen comunicación con lo divino. Así, el filósofo rey parece ser, en parte, una réplica del sacerdote-rey tribal, institución que ya hemos mencionado en nuestro estudio de Heráclito. (La institución de los sacerdotes-reyes tribales, de los médicos o de los curadores, también parece haber influido sobre la antigua secta pitagórica, con sus tabúes tribales asombrosamente ingenuos. Al parecer, la mayoría de

éstos ya habían sido dejados de lado aún antes de Platón. Pero se mantuvo, no obstante, la pretensión de los pitagóricos de que su autoridad respondía a una base sobrenatural). De esta forma, la educación filosófica platónica desempeña una función política definida. *Sirve para colocar un sello a los gobernantes y establecer una barrera entre gobernantes y gobernados.* (Esta finalidad se ha conservado hasta nuestros tiempos, como una de las principales de la educación «superior»). La sabiduría platónica *es* adquirida, en gran medida, con el solo fin de establecer un gobierno de clase político permanente. Se le podría definir como un «remedio» político, capaz de conferir facultades místicas a quienes lo adoptan, esto es, los médicos del Estado.[34]

Pero eso no puede bastar para responder satisfactoriamente nuestra pregunta relativa a las funciones del filósofo en el Estado. Indica, más bien, que el problema se ha desplazado a otro terreno, planteándose ahora con respecto a las funciones políticas prácticas del curador o médico. No es razonable pensar que Platón no haya perseguido algún propósito definido al idear su adiestramiento filosófico especializado. Debemos buscar, por consiguiente, una función permanente del gobernante, análoga a la función pasajera del legislador. La única esperanza de descubrir una función semejante parece residir en la esfera de la selección genética de la raza dominante.

VI

El mejor método para descubrir por qué es necesario confiar a un filósofo el gobierno permanente consiste en formularse la siguiente pregunta: ¿Qué le sucede a un Estado, según Platón, si no cuenta con el gobierno permanente de un filósofo? La respuesta de Platón es terminante: si los guardias del Estado, incluso los del perfecto, ignoran la sabiduría pitagórica y el Número Platónico, entonces la raza de los guardianes, y con ella el Estado, estarán condenados a degenerar.

El racismo pasa a desempeñar así, en el programa político de Platón, un papel más central de lo que cabría esperar a primera vista. Exactamente del

mismo modo en que el Número racial o nupcial platónico provee el fondo para su sociología descriptiva, «el fondo dentro del cual se halla encuadrada la Filosofía de la Historia platónica» (como dice Adam), proporciona también el marco para la exigencia política de la soberanía de los filósofos. Después de lo dicho en el capítulo 4 acerca de la cría selectiva de perros y vacas, aplicada a la selección eugenética de los ciudadanos del Estado platónico, quizá no resulte del todo extraño descubrir que su *reyes* un rey criador. Sin embargo, puede haber todavía quien se sorprenda de que el *filósofo* platónico resulte ser un criador filosófico. Pero la verdad es que la necesidad de una crianza científica, matemático-dialéctica y filosófica, no es el menor ni el último de los argumentos con que Platón defiende la soberanía de los filósofos.

Ya vimos en el capítulo 4 que el problema de la obtención de una raza pura de guardias humanos había recibido una atención especialísima por parte de Platón en las primeras partes de *La República.* Sin embargo, no hemos encontrado hasta ahora ninguna razón plausible por la cual hayan de estar capacitados para desempeñarse como «criadores» políticos sólo los filósofos plenamente reconocidos como tales. Y no obstante, como sabe todo criador de perros, caballos o pájaros, la cría racional es imposible sin un modelo, sin un objetivo que la guíe en sus esfuerzos, sin un ideal hacia el cual tiendan sus productos, a través de las cruzas y selecciones sucesivas. Sin un patrón de este tipo, jamás podría decidir qué productos son «buenos» y cuáles «malos», ni cuáles son los méritos o defectos de los descendientes. Pues bien, este patrón equivale exactamente a la Idea platónica de la raza que se propone crear.

Del mismo modo en que sólo el verdadero filósofo, el dialéctico, puede ver —según Platón— el divino original de la ciudad, así también el dialéctico es el único que puede ver aquel otro original divino, a saber: la Forma o Idea del hombre. Sólo él es capaz de copiar este modelo, de hacerlo descender del cielo a la tierra[35] y de materializarlo sobre su superficie. Esta Idea del hombre, Idea de carácter regio, no representa, como han creído algunos, aquello que todos los hombres tienen de común ni constituye el concepto universal del «hombre». Tratase, más bien, del original humano semejante a Dios, del superhombre inmutable, del

supergriego y del superamo. El filósofo debe tratar de materializar en la tierra lo que Platón define como la raza de «los hombres más constantes, más viriles y, dentro de los límites de lo posible, los más hermosamente conformados…: de noble cuna y de carácter capaz de infundir un temor reverencial».[36] Es la raza de hombres y mujeres que han de ser «semejantes a dioses si no divinos… y han de hallarse tallados en la belleza perfecta»,[37] la raza señorial, destinada por la naturaleza al reino y al mando.

Vemos, así, que las dos funciones fundamentales del filósofo rey son análogas: por un lado tiene que copiar el divino original de la ciudad y, por el otro, el divino original del hombre. Él es el único capaz de hacerlo y el único que siente la imperiosa necesidad de materializar, «tanto en el individuo como en la ciudad, su divina visión».[38]

Ahora podemos comprender por qué Platón efectúa su primera insinuación de que hace falta algo más que las virtudes corrientes para gobernar un Estado, en el mismo lugar en que sostiene por primera vez que los principios de la cría selectiva de los animales deben aplicarse a la raza de los hombres. En la cría de los animales —dice Platón— demostramos el mayor esmero; «si no se los criara de esta manera, ¿no cabría esperar que la raza de los pájaros, de los perros o de cualquier otra especie degenerase rápidamente?». Cuando de esto deduce que el hombre debe ser procreado siguiendo el mismo método, «Sócrates» exclama: «¡Cielos!… ¡qué extraordinarias cualidades tendremos que exigirles a nuestros gobernantes, si es que los mismos principios se aplican a la raza de los hombres!».[39] La frase es sumamente significativa, pues constituye uno de los primeros indicios de que los magistrados pueden llegar a configurar una clase de «cualidades extraordinarias», con una posición y un adiestramiento propios; y esto no hace sino preparar el terreno para la exigencia ulterior de que sean filósofos. Pero el pasaje aún más significativo, en la medida en que conduce directamente a Platón a exigir que sea deber de los gobernantes, en su carácter de médicos de la raza humana, administrar mentiras y engaños. Las mentiras son necesarias, afirma Platón, «si la majada ha de alcanzar su más elevada perfección»; para ello hacen falta ciertas «disposiciones que deben mantenerse ignoradas de todos salvo de los gobernantes, si se quiere

conservar al rebaño de los guardias realmente libre de la posibilidad de desunión». En realidad, la petición (citado más arriba) formulada a los gobernantes de que demuestren más valentía en la administración del engaño a manera de medicamento, lo incluye Platón con este motivo, intentando preparar el ánimo del lector para la siguiente exigencia, que consideraba de panicular importancia. Así, establece[40] que los gobernantes deben idear, con el fin de cruzar a los auxiliares jóvenes, «un ingenioso sistema de sorteo, de tal modo que las personas que no resulten agraciadas… puedan culpar a su mala suerte y no a los gobernantes», quienes dispondrán, voluntaria y secretamente, los resultados del sorteo. E inmediatamente después de este repudiable consejo para eludir el peso de la responsabilidad (al colocarlo en boca de Sócrates, Platón mancha a su gran maestro), «Sócrates» formula una sugerencia[41] recogida sin tardanza y elaborada por Glaucón y que nosotros podríamos llamar, por lo tanto, el *Edicto glauconiano.* Me refiero a la brutal ley[42] que impone a todo individuo de cualquier sexo la obligación de someterse, en tiempos de guerra, a los requerimientos de los valientes: «Mientras dure la guerra… nadie podrá rehusárseles. En consecuencia, si un soldado siente deseos de alguien, ya sea varón o mujer, esta ley le permitirá cobrarse el precio de su valor». El Estado habrá de obtener, de este modo —de acuerdo con lo que allí se indica cuidadosamente— dos beneficios perfectamente diferenciados: más héroes por el incentivo que esto supone y… también más héroes, debido a los hijos que aquéllos engendren. (Este último beneficio, el más importante desde el punto de vista de una política racial a largo plazo, es puesto en boca de «Sócrates»).

VII

Para ese tipo de selección eugenética no hace falta ninguna preparación filosófica especial. La selección filosófica desempeña, sin embargo, un papel principalísimo a manera de contrapeso de los peligros de la degeneración. A fin de combatir estos peligros, hace falta un filósofo plenamente capacitado, es decir, alguien adiestrado en la matemática pura

(la geometría del espacio inclusive), la astronomía pura, la armonía pura y la coronación de todos los estudios, la dialéctica. Sólo aquel que conozca los secretos de la eugenesia matemática, del Número platónico, podrá devolver al hombre, y salvaguardarla en su beneficio, la felicidad disfrutada antes de la Caída.[43] Todo esto ha de tenerse presente cuando, después de la proclamación del Edicto glauconiano (y después de un interludio referente a la diferencia natural entre griegos y bárbaros, equivalente, según Platón, a la que media entre amos y esclavos), se enuncia la doctrina —cuidadosamente señalada por Platón como su exigencia política central y de mayor importancia— de la soberanía de los filósofos reyes. Esta sola exigencia —nos enseña— puede poner fin a los males de la vida social, especialmente al mal que cunde en los Estados, a saber, la *inestabilidad política,* como así también a su causa más oculta, el mal que cunde entre los miembros de la raza humana, a saber, la *degeneración racial:*[44]

—Bien —dice Sócrates—, voy a zambullirme ahora dentro del tópico que comparé antes con la mayor de todas las olas. Y hablaré aunque no me cuesta prever que ello me procurará un diluvio de risas, por parte de algunos lectores. En verdad, veo perfectamente cómo esta gran ola se rompe sobre mi cabeza, deshaciéndose en un rugido de risas y calumnias…

—¡Termina ya con tu historia! —apremia Glaueón.

—A menos que, en sus ciudades, los filósofos sean investidos del poder de los reyes, o que los que ahora llamamos reyes y oligarcas se conviertan en auténticos filósofos plenamente capacitados, y a menos que estas dos propiedades, a saber, el poder político y la filosofía se fundan en una sola (de modo que todos aquellos que actualmente sólo se inclinan por una de ellas sean eliminados), a menos que ocurra una de estas alternativas, mi querido Glaucón, no habrá reposo y el mal no cesará de cundir en las ciudades ni tampoco, creo yo, en la raza de los hombres. (A lo cual replicó Kant prudentemente: «No es probable que los reyes se conviertan en filósofos o los filósofos en reyes ni tampoco hemos de desearlo, puesto que la posesión del poder afecta invariablemente el libre juicio de la razón. Es indispensable, sin embargo, que los reyes —o los pueblos, cuando estos se gobiernan a sí mismos— *no eliminen* a los filósofos, concediéndoles el derecho, en cambio, de opinar libre y públicamente»).[45]

Ese importante pasaje platónico ha sido considerado con razón la clave de toda su obra. Sus últimas palabras: «Ni tampoco, creo yo, en la raza de los hombres», constituyen, al parecer, un pensamiento posterior de importancia relativamente secundaria dentro de este párrafo, Será necesario detenernos a considerarlas, sin embargo, debido a que el hábito de idealizar a Platón ha sancionado la interpretación[46] de que Platón se refiere aquí a la «humanidad», extendiendo su promesa de salvación más allá de los límites de las ciudades, hasta la «humanidad en su totalidad». Debemos decir, en este sentido, que la categoría ética de «humanidad» como algo que trasciende las diferencias de naciones, razas y clases, es completamente ajena a Platón. En realidad, tenemos suficientes pruebas de la hostilidad de Platón hacia el credo igualitarista, hostilidad que se manifiesta en su actitud para con Antístenes,[47] viejo discípulo y amigo de Sócrates. Antístenes también pertenecía a la escuela de Georgias, al igual que Alcidamas y Licofrón, cuyas teorías igualitarias parece haber ampliado, convirtiéndolas en la doctrina de la hermandad de todos los hombres y del imperio universal humano.[48] Esta doctrina es atacada en *La República,* donde se correlaciona la desigualdad natural entre griegos y bárbaros con la existente entre amos y esclavos, y es de advertir que el ataque se produce[49] inmediatamente antes del pasaje clave que venimos considerando. Por estas y otras razones,[50] no parece arriesgado suponer que Platón, cuando decía que el mal cundía en la raza de los hombres, aludía a una teoría con la cual sus lectores ya estarían suficientemente familiarizados a estas alturas. A saber, su teoría de que el bienestar del Estado depende, en última instancia, de la «naturaleza» de cada uno de los miembros de la clase gobernante; y que su naturaleza y la de su raza o descendencia se hallaba amenazada, a su vez, por los males de una educación individualista y, lo que es aún más importante, por la degeneración racial. La observación de Platón, con su clara referencia a la oposición entre el reposo divino y la vil decadencia y transformación, anticipa la historia del Número y de la Caída del hombre.[51]

Es perfectamente norma] que Platón mencionase su racismo en este pasaje clave en que enuncia su exigencia política más importante. En efecto, sin el «auténtico filósofo plenamente capacitado», adiestrado en

todas aquellas ciencias que constituyen otros tantos requisitos previos para el conocimiento de la eugenesia, el Estado está perdido. En su historia del Número y de la Caída del hombre, Platón nos dice que uno de los primeros pecados capitales de omisión que habrán de cometer los magistrados degenerados será la pérdida de interés en la eugenesia, esto es, la negligencia en la observación y verificación de la pureza de la raza: «Entonces serán elevadas al gobierno personas completamente ineptas para su tarea de guardianes, esto es, para vigilar y poner a prueba los metales de la raza (que es la misma de Hesíodo y la tuya, lector), oro y plata y bronce y hierro».[52]

Es la ignorancia del misterioso Número nupcial la que conduce a este desgraciado fin. Pero es indudable que el Número lo había inventado el propio Platón. (Esta teoría presupone la armonía pura, la cual presupone, a su vez, la geometría del espacio, ciencia ésta enteramente nueva en la época en que fue escrita *La República).* Vemos, pues, que nadie sino Platón conoce el secreto y la clave de la verdadera magistratura. Lo cual sólo puede significar una cosa: el filósofo rey es el propio Platón y *La República* la reclamación para sí de un poder soberano; poder que le pertenecía, según su convicción, por reunir a la vez la calidad de filósofo y la de descendiente y legítimo heredero de Codrus el mártir, el último de los reyes atenienses, quien, según Platón, se había sacrificado «a fin de conservar el reino para sus hijos».

VIII

Una vez alcanzada esa conclusión, comienzan a vincularse entre sí una cantidad de cosas que, de otro modo, se hubieran mantenido aisladas. Casi no puede dudarse, por ejemplo, que la obra de Platón, repleta de alusiones a los problemas y personajes contemporáneos, no pretendía ser tanto un tratado teórico como un manifiesto político. «Cometemos la mayor de las injusticias con Platón —expresa A. E. Taylor— si olvidamos que *La República* no es tan sólo una simple colección de análisis teóricos relativos al gobierno sino un serio proyecto de reforma práctica sustentado por un

ateniense, encendido, coma Shelley, con la “pasión de reformar al mundo”».[53] Esto es indudablemente cierto, y de esta sola consideración podría haberse concluido que al describir a sus filósofos reyes, Platón debió haber estado pensando en alguno de los filósofos de su época. Pero en los días en que fue escrita *La República,* sólo había en Atenas tres hombres lo bastante destacados para reclamar el nombre de filósofos, y éstos eran Antístenes, Sócrates y el propio Platón. Si encaramos la lectura de *La República* desde este punto de vista, encontraremos de inmediato, en el análisis de las características de los reyes filósofos, que hay un extenso pasaje dedicado por Platón, evidentemente, a trazar un retrato de sí mismo. Comienza este pasaje[54] con una inequívoca alusión a un personaje popular, esto es, Alcibíades, y concluye con la franca mención de Theages y con una referencia de «Sócrates» a él mismo.[55] La conclusión que se extrae de este pasaje es que son muy pocos los que pueden considerarse verdaderos filósofos, aptos para desempeñar la función de filósofo rey. Alcibíades, de noble estirpe, reunía todas las condiciones necesarias pero abandonó la filosofía, pese a todos los esfuerzos de Sócrates por salvarlo. Abandonada e inerme, la filosofía fue abrazada por cortejantes indignos. Por último, «sólo resta un puñado de hombres dignos de unirse a la filosofía». Juzgando desde este ángulo, cabe esperar que con lo de «indignos cortejantes» aluda a Antístenes e Isócrates y su escuela (y que éstos sean los mismos cuya «supresión por la fuerza» exige Platón en el pasaje clave relativo al filósofo rey). Y existen, en verdad, algunos indicios que corroboran esta sospecha.[56] Del mismo modo, cabe·suponer que en el «puñado de hombres dignos» se halla comprendido Platón y, tal vez, alguno de sus amigos (posiblemente Dio); y la continuación del pasaje deja poco lugar a dudas, en realidad, de que Platón se refiere a sí mismo: «Aquel que pertenece a este pequeño grupo… puede ver la locura de la mayoría y la corrupción general de todos los negocios públicos. El filósofo… es como un hombre enjaulado. Sin resignarse a compartir la injusticia de la mayoría, su poder no le basta para proseguir la lucha aislado, rodeado como se halla por un grupo de salvajes. Antes de poder hacer bien alguno, a su ciudad o a sus amigos, sería muerto sin remedio… Ante la debida consideración de todos estos puntos, depondrá las armas y confinará sus esfuerzos a su propio trabajo…».[57] El

fuerte resentimiento que se pone de manifiesto en estas amargas y tan poco socráticas palabras,[58] las indica claramente como producto exclusivo del pensamiento de Platón. Para una plena apreciación de esta confesión personal conviene compararla, sin embargo, con el siguiente pasaje: «No está de acuerdo con la naturaleza que el navegante haya de mendigar el mando a los marineros que nada saben; o que los sabios hayan de esperar a la puerta de los ricos… Lo razonable y normal es que los enfermos, sean ricos o pobres, acudan presurosos a la puerta de su médico. Del mismo modo, aquellos que necesitan ser gobernados deberían precipitarse a la puerta de aquel que es capaz de gobernarlos, pero jamás un gobernante, si en algo se precia, habrá de rogarles que acepten su mando». ¿Quién no advierte el acento de un inmenso orgullo personal en estas frases? Aquí estoy yo, dice Platón, vuestro gobernante natural, el filósofo rey que sabe cómo gobernar. Si me deseáis, debéis venir a mí y si insistís, puede ser que acepte gobernaros. Pero jamás iré a pediros nada.

¿Creería realmente que «acudirían presurosos en busca de su ayuda? Al igual que muchas otras grandes obras de la literatura, *La República* presenta indicios de que su autor abrigaba, por momentos, jubilosas y extravagantes esperanzas de éxito,[59] para caer, periódicamente, en el escepticismo o la desesperación. Algunas veces, por lo menos, Platón esperaba que el pueblo viniese a él, y no podía ser de otro modo, dado el éxito de su obra y la fama de su sabiduría. Pero otras, sentía que lo único que conseguiría con su obra sería concitar furiosos ataques y acarrear sobre sus hombros un sinfín «de burlas y calumnias», quizá, incluso, la muerte.

¿Era ambicioso? Sin duda. Platón apuntaba hacia las estrellas, hacia la similitud con los dioses. A veces me pregunto si parte del entusiasmo despertado por Platón no se deberá al hecho de que expresó en sus obras muchos de sus sueños más secretos.[60] Aun cuando arguye contra la ambición, no podemos dejar de sentir que es ésta lo que lo inspira. El filósofo —nos asegura—[61] no es ambicioso, aunque «destinado a gobernar, no tiene el menor deseo de hacerlo». Pero la razón que se aduce para ello es la de que… su condición es demasiado elevada. Aquel que ha experimentado la comunión con la divinidad puede descender de las alturas, si lo quiere, al nivel de los mortales, sacrificándose en bien de los intereses

del Estado. No ansía hacerlo; pero como gobernante y salvador natural, se halla dispuesto al sacrificio. Los pobres mortales lo necesitan y sin él, el Estado debe perecer, pues sólo él conoce el secreto para preservarlo, el secreto de detener la degeneración…

En mi opinión, es necesario no pasar por alto el hecho de que detrás de la soberanía del rey filósofo se oculta el deseo de poder. El hermoso retrato del soberano no es sino un autorretrato. Una vez recobrados de la conmoción ocasionada por este descubrimiento, podremos contemplar ese imponente retrato sin que —siempre que logremos fortificarnos con una pequeña dosis de ironía socrática—, nos vuelva a parecer tan aterrador. Así, comenzaremos a descubrir sus rasgos humanos —en verdad, demasiado humanos—; podemos llegar, incluso, a sentirnos algo apiadados de Platón, que debió conformarse con establecer la primera academia, ya que no el primer reino, de la filosofía y que jamás pudo materializar su sueño, esto es la Idea soberana que se había formado de su propia imagen. Siempre fortificados por una buena dosis de ironía, podemos llegar a encontrar, incluso, en la historia platónica, una melancólica semejanza con aquella sátira inconsciente y sin intención del platonismo, esto es, el cuento del *Ugly Dachshund,* de Tono, el gran danés, quien se forma la Idea soberana del «Gran Perro» según su propia imagen (pero que al fin descubre, felizmente, que él es, realmente, el Gran Perro).[62]

¡Qué monumento a la pequeñez humana es esta idea del filósofo rey! ¡Qué contraste entre ella y la simplicidad y humanidad de Sócrates, que se pasó advirtiendo al hombre de estado contra el peligro de dejarse deslumbrar por su propio poder, excelencia y sabiduría, y que tanto se preocupó por enseñar que lo que más importa es nuestra frágil calidad de seres humanos! ¡Qué decadencia, qué distancia desde este mundo de ironía, razón y sinceridad, al reino platónico del sabio cuyas facultades mágicas lo elevan por encima de los hombres corrientes, aunque no tan alto como para evitar el uso de las mentiras o para ahorrarse las tristezas del oficio médico: la venta o la fabricación de tabúes, a cambio del poder sobre sus conciudadanos.

Capítulo 9

ESTETICISMO, PERFECCIONISMO, UTOPISMO

> «Para empezar, habrá que destruir todo. Toda nuestra maldita civilización deberá desaparecer antes de que podamos traer alguna decencia al mundo».
>
> «Mourian», en *Les Thibault*,
> de ROGER MARTIN DU GARD [*]

EL programa platónico entraña cierto enfoque de la política que es, a mi juicio, de sumo peligro. Desde el punto de vista de la ingeniería social racional, su análisis reviste una gran importancia práctica. Podríamos describir el enfoque platónico a que nos referimos, como el de la *ingeniería utópica,* en oposición a la otra clase de ingeniería social que es, en mi opinión, la única racional y que podría designarse con el nombre de ingeniería parcial o gradual. La concepción utopista es tanto más peligrosa por cuanto constituye la alternativa obvia del historicismo a ultranza, sustentado sobre la base de que no es posible alterar el curso de la historia. Al mismo tiempo, parece constituir un complemento necesario de otras formas de historicismo menos radicales como, por ejemplo, la de Platón, que admiten cierta interferencia humana.

La concepción utopista podría describirse de la forma siguiente: todo acto racional debe obedecer a cierto propósito; así, es racional en la misma medida en que persigue su objetivo consciente y consecuentemente y en que determina sus medios de acuerdo con este fin. Lo primero que debemos hacer si queremos actuar racionalmente es, por tanto, elegir el fin, y debemos tener el mayor cuidado al determinar nuestros fines reales o últimos, pues no debemos confundiros con aquellos fines intermedios o parciales que, en realidad, sólo son medios o pasos del recorrido hacia el objetivo final. Si pasamos por alto esta diferencia, también podemos pasar por alto la cuestión de si esos fines parciales son o no aptos para acarrear el

fin fundamental y, en consecuencia, no lograremos actuar racionalmente. Estos principios, si se los aplica al campo de la actividad política, exigen que determinemos nuestra meta política última, o el Estado Ideal, antes de emprender alguna acción práctica. Sólo una vez determinado este objetivo final, aunque no sea más que en grandes líneas, sólo una vez que tengamos en nuestras manos algo así como el plano de la sociedad a que aspiramos llegar, podremos comenzar a considerar el camino y los medios más adecuados para su materialización, Y a trazamos un plan de acción práctica. Tales son los preliminares necesarios de cualquier movimiento político práctico que aspire a ser llamado racional, especialmente en la esfera de la ingeniería social.

He ahí, pues, en pocas palabras, la actitud metodológica que hemos denominado ingeniería utópica.[1] Sin duda, es convincente Y atractiva. En realidad, es el tipo indicado de enfoque metodológico para atraer a todos aquellos que, o bien se hallan libres de prejuicios históricos, o bien han reaccionado contra ellos. Esto sólo la torna más peligrosa, y más urgente su crítica.

Antes de pasar a analizar detalladamente la ingeniería utópica, quisiera reseñar otro tipo de ingeniería social, a saber, la ingeniería gradual. Se trata aquí, en mi opinión, de un enfoque metodológicamente sólido. El político que adopta este método puede haberse trazado o no, en el pensamiento, un plano de la sociedad y puede o no esperar que la humanidad llegue a materializar un día ese estado ideal y alcanzar la felicidad y la perfección sobre la tierra. Pero siempre será consciente de que la perfección, aun cuando pueda alcanzarla, se halla muy remota, y de que cada generación de hombres y, por lo tanto, también los que viven, tienen un derecho; quizá no tanto el derecho de ser felices, pues no existen medios institucionales de hacer feliz a un hombre, pero sí el derecho de recibir toda la ayuda posible en caso de que padezcan. La ingeniería gradual habrá de adoptar, en consecuencia, el método de buscar y combatir los males más graves y serios de la sociedad, en lugar de encaminar todos sus esfuerzos hacia la consecución del bien final.[2]

Esta diferencia dista de ser tan sólo verbal. En realidad, es de la mayor importancia: es la diferencia que media entre un método razonable para

mejorar la suerte del hombre y un método que, aplicado sistemáticamente, puede conducir con facilidad a un intolerable aumento del padecer humano. Es la diferencia entre un método susceptible de ser aplicado en cualquier momento y otro cuya práctica puede convertirse con facilidad en un medio para posponer continuamente la acción hasta una fecha posterior, en la esperanza de que las condiciones sean entonces más favorables. Y es también la diferencia que media entre el único método capaz de solucionar problemas en todo tiempo y lugar, según lo enseña la experiencia histórica (incluyendo la propia Rusia, como se verá más adelante) y otro que, dondequiera que ha sido puesto en práctica, sólo ha conducido al uso de la violencia en lugar de la razón, y si no a su propio abandono, en todo caso al del plan original.

El ingeniero gradualista puede aducir en favor de su método que la lucha sistemática contra el sufrimiento, la injusticia y la guerra tiene más probabilidades de recibir el apoyo, la aprobación y el acuerdo de un gran número de personas, que la lucha por el establecimiento de un ideal. La existencia males sociales, vale decir, de condiciones sociales que hacen padecer a muchos hombres, puede establecerse con relativa precisión. Quienes sufren pueden juzgarlo por sí mismos, y los demás difícilmente se atreven a negar que no se hallan dispuestos a trocar su lugar con aquéllos. Es, en cambio, infinitamente más difícil razonar acerca de una sociedad ideal. La vida social es tan complicada que pocos o ningún hombre podrían juzgar un plano de la ingeniería social en gran escala, para apreciar si es o no practicable, si puede o no acarrear mejoras reales, si habrá de involucrar o no algún nuevo mal, y decidir cuáles son los medios adecuados para su materialización. En oposición a éstos, los planos de que se sirve el ingeniero gradualista son relativamente simples. En efecto, éstos se refieren a instituciones aisladas, legislando acerca del seguro de la salud y contra la desocupación, acerca de los tribunales de arbitraje, de los presupuestos antidepresionistas,[3] o de la reforma educacional. En caso de que el plano esté equivocado, el darlo no será muy grande ni el reajuste difícil. Puesto que menos riesgos no son tan fácilmente objeto de controversia. Pero si es más fácil llegar a un acuerdo razonable acerca de los males existentes y de los medios para combatirlos, que con respecto al bien ideal y a los medios

para materializarlo, entonces será mayor nuestra esperanza de que mediante el uso del método gradual se supere la dificultad práctica más seria de toda reforma política razonable, a saber, el empleo de la razón, en lugar de la pasión y la violencia, en la ejecución del programa social. Siempre existirá la posibilidad de llegar a una transacción razonable de las partes y, por consiguiente, de alcanzar las mejoras mediante métodos democráticos. (La palabra «transacción» es desagradable, pero es importante que aprendamos a usarla correctamente. Las *instituciones* son, inevitablemente, el resultado de una transacción con las circunstancias, intereses, etc., si bien como personas podemos resistirnos a influencias de este tipo).

En oposición a todo eso, la tentativa utópica de alcanzar un Estado ideal, sirviéndose para ello de un plano de la sociedad total, exige, por su carácter, el gobierno fuerte y centralizado de un corto número de personas, capaz, en consecuencia, de conducir fácilmente a la dictadura.[4] Y esto ha de considerarse como una crítica a la concepción utopista, pues, como hemos tratado de demostrar en el capítulo relativo al principio de la conducción, el autoritarismo constituye una forma de gobierno sumamente cuestionable, y algunos puntos pasados por alto en aquel capítulo nos suministran argumentos aun más directos contra el utopismo. Una de las dificultades que debe enfrentar un dictador benévolo es la de establecer hasta qué punto los efectos de sus medidas concuerdan con sus buenas intenciones. La dificultad proviene del hecho de que el autoritarismo debe silenciar toda crítica, de tal modo que al dictador benévolo no le será fácil oír las quejas motivadas por sus disposiciones. Pero sin ningún control de este tipo, no tendrá a su alcance medio alguno para averiguar si sus decretos han cumplido el objetivo deseado. Para el ingeniero utopista la situación se torna todavía más crítica. La reconstrucción de la sociedad es una enorme empresa que debe acarrear considerables perjuicios a mucha gente y durante un considerable espacio de tiempo. Consecuencia de ello será que el ingeniero utopista no tendrá otro remedio que hacerse sordo a las quejas y, en realidad, deberá convertirse en parte de sus tareas ordinarias la supresión de las objeciones irrazonables. Pero junto con éstas, se verá forzado a suprimir, invariablemente, también la crítica razonable. Otra dificultad que debe superar la ingeniería utópica es la relacionada con el

problema del *sucesor del dictador*. En el capítulo 7 ya se mencionaron algunos aspectos de este problema. La ingeniería utópica presenta una dificultad análoga, aunque más seria todavía, a la enfrentada por el tirano benévolo que trata de encontrar un sucesor igualmente benévolo.[5] La propia magnitud de la empresa utopista torna improbable que los objetivos sean alcanzados durante la vida de un ingeniero social o, incluso, de todo un grupo de ingenieros. Y si sus sucesores no persiguen el mismo ideal, entonces todo el sufrimiento del pueblo por aquel ideal habrá sido vano.

La generalización de este argumento conduce a una nueva objeción contra el utopismo. Este sólo puede encerrar algún valor práctico, por supuesto, si suponemos que el plano original, tal vez con algunos pequeños ajustes, habrá de seguir siendo la base de toda la obra hasta que ésta se vea concluida. Pero esto demandará cierto tiempo. Y en ese lapso habrán de producirse revoluciones, tanto políticas como espirituales, y nuevos experimentos y experiencias en el campo político. Cabe esperar, por lo tanto, que cambien las ideas e ideales sustentados. Y bien puede llegar a suceder que lo que parecía ideal a los ingenieros que diseñaron el plano original, ya no lo parezca a sus sucesores. Y si se admite esto, entonces se derrumba todo el edificio. El método de establecer, primero, una meta política última y de comenzar luego a avanzar hacia ella, es fútil si admitimos que este objetivo puede alterarse considerablemente durante el proceso de su materialización. Así, en cualquier momento puede resultar que los pasos dados en su dirección, nos alejen de la consecución de un objetivo nuevo. Y si desviamos nuestra marcha de acuerdo con esta llueva meta, entonces nos expondremos una vez más a este mismo riesgo. Y así, pese a todos los sacrificios realizados, existe siempre la posibilidad de que no lleguemos nunca a ninguna parte. Aquellos que prefieren avanzar hacia un ideal remoto, y no hacia la materialización de una transacción parcial, deberán recordar que si el ideal se halla muy lejano, puede llegar a resultar difícil, incluso, establecer si el paso dado nos acerca o nos aleja del mismo. Y esto se cumple especialmente cuando debe seguirse una ruta en zigzag o, para decirlo con la terminología de Hegel, cuando la trayectoria es «dialéctica», o simplemente no se halla trazada en absoluto. (Esto vale también para la vieja pregunta, algo pueril, de la medida en que el fin puede

justificar los medios. Aparte de sostener que ningún fin podría justificar los medios, es mi convicción que un fin perfectamente concreto y factible puede justificar medidas temporarias que nunca podría justificar un ideal más distante).[6]

Se advierte ahora que el utopismo sólo puede salvarse mediante la creencia platónica en un ideal absoluto e inmutable, junto con otros dos supuestos más, a saber: *(a)* que existen métodos racionales para determinar de una vez para siempre cual es el ideal, y *(b)* cuáles los mejores medios para su obtención. Sólo estos supuestos de tan largo alcance podrían anular la afirmación de que la metodología utópica es completamente estéril. Pero hasta el propio Platón y los más ardientes platónicos habrían de admitir que el supuesto *(a)* no es ciertamente válido y que no existe ningún método racional para determinar el objetivo último, sino, a lo sumo, una especie de imprecisa intuición. De este modo, toda diferencia de opinión entre los ingenieros utopistas deberá ser dirimida, a falta de métodos racionales, por medio de la fuerza y no de la razón, esto es, por medio de la violencia. Si, con todo, se efectúa algún progreso en alguna dirección dada, ello será a pesar del método adoptado y no por causa de él. El éxito puede deberse, por ejemplo, a las virtudes de los jefes; pero no debemos olvidar que no son los métodos racionales sino la suerte la que produce esos jefes virtuosos.

Es de suma importancia comprender bien esta crítica; nuestra crítica no consiste en afirmar que el ideal carezca de validez por no ser factible su consecución, debiendo permanecer siempre en el plano utópico. Esto no sería acertado, pues son muchas las cosas que han sido alcanzadas después de haberse descartado dogmáticamente esta posibilidad; por ejemplo, el establecimiento de instituciones para asegurar la paz civil, v. gr., para la prevención del delito *dentro* del Estado (a mi juicio, no es ya siquiera un problema difícil y mucho menos insoluble, el del establecimiento de instituciones similares para la prevención de los delitos internacionales como, por ejemplo, la agresión armada, pese a haberse tachado de utópica esta posibilidad).[7] Lo que criticamos de la ingeniería utópica es su propósito de reconstruir la sociedad en su integridad, provocando cambios de vasto alcance cuyas consecuencias prácticas son difíciles de calcular debido al carácter limitado de nuestra experiencia. La ingeniería social

pretende planificar racionalmente el desarrollo total de la sociedad, pese a que no poseemos el menor conocimiento fáctico necesario para poder llevar a buen término tan ambiciosa pretensión. Y no podemos poseer dicho conocimiento porque carecemos de la experiencia suficiente en este tipo de planificación, y nadie discute ya que el conocimiento de los hechos debe basarse en la experiencia. En la actualidad, el conocimiento sociológico necesario para una ingeniería a gran escala simplemente no existe.

En vista de esta crítica, es probable que el ingeniero utopista dé por sentada la necesidad de experiencia práctica y de una tecnología social basada en la experiencia práctica. Pero argüirá que nunca incrementaremos nuestro conocimiento de estos asuntos si siempre nos abstenemos de realizar experimentos sociales, que son, en definitiva, los únicos que nos pueden proporcionar la experiencia práctica buscada. Y podría añadir, asimismo, que la ingeniería utópica no es sino la aplicación a la sociedad de este método experimental. No es posible efectuar estos experimentos sin provocar vastas transformaciones. Además, deben ser en gran escala, debido al carácter peculiar de la sociedad moderna con sus grandes masas de gente. Si se efectúa un experimento con el socialismo, por ejemplo, pero se lo circunscribe a una fábrica, a un pueblo, o incluso a un distrito, jamás nos proporcionará los datos reales de que tenemos tanta necesidad.

Todos esos argumentos citados en favor de la ingeniería utópica dejan entrever un prejuicio tan difundido como insostenible, y es éste el de que los experimentos sociales deben realizarse a «gran escala», abarcando la totalidad de la sociedad, si se quiere trabajar en condiciones reales y auténticas. Pero también pueden llevarse a cabo experimentos sociales parciales en iguales condiciones, en medio de la sociedad, y pese a ser a «pequeña escala», es decir, sin revolucionar toda la sociedad. En realidad, vivimos haciendo experimentos de esta naturaleza. La introducción de un nuevo tipo de seguro de vida, de un nuevo tipo de impuestos, de una nueva reforma penal son todos experimentos sociales que tienen su repercusión sobre toda la sociedad, pese a no remodelarla en su integridad. Hasta el hombre que abre un nuevo negocio o que reserva una entrada para el teatro, efectúa cierto tipo de experimento social a pequeña escala; y todo nuestro conocimiento de las condiciones sociales se basa en la experiencia

adquirida a través de experimentos semejantes. El ingeniero utopista cuya posición venimos refutando, tiene razón cuando insiste en que un experimento con el socialismo sería de escaso o ningún valor en caso de que se lo efectuase en las condiciones de laboratorio, por ejemplo, en un pueblo aislado, puesto que lo que necesitamos saber es cómo repercuten las cosas sobre la sociedad en condiciones sociales normales. Pero este mismo ejemplo nos muestra dónde reside el prejuicio del ingeniero utopista. Éste se halla convencido de que debemos refundir en moldes enteramente nuevos toda la estructura de la sociedad cuando experimentamos con ella, y eso hace que sólo pueda ver, en un experimento más *modesto,* la refundición de la estructura total de una sociedad *pequeña.* Pero el tipo de experimento que puede suministrarnos mayor número de datos es el consistente en alterar una institución social por vez. En efecto, sólo de esta manera es posible aprender a acomodar las instituciones dentro del marco de otras instituciones y a ajustarlas de tal forma que funcionen en conformidad con nuestras intenciones. Y sólo de este modo podemos cometer errores y aprender de ellos sin arriesgarnos a graves consecuencias que habrían de entibiar la voluntad de futuras reformas. Además, el método utópico debe conducir, por fuerza, a un peligroso apego dogmático al plan en nombre del cual se han realizado innumerables sacrificios. Del éxito del experimento pueden comenzar a depender, asimismo, una infinidad de poderosos intereses. Y todo esto no contribuye a la racionalidad ni al valor científico del experimento. El método gradual o parcial, sin embargo, permite la repetición de los experimentos y el reajuste permanente de los elementos utilizados. En realidad, podría conducir a la feliz situación en que los políticos comienzan a buscar sus propios errores en lugar de tratar de eludir responsabilidades y de demostrar que siempre han tenido razón. Esto —y no la planificación utopista o las profecías históricas— representaría la introducción efectiva del método científico en la política, puesto que todo el secreto del método científico reside en la buena disposición para aprender de los errores cometidos.[8]

Puede corroborarse este punto de vista comparando la ingeniería social con, por ejemplo, la ingeniería mecánica. El ingeniero utopista podrá argüir, por supuesto, que la ingeniería mecánica traza, a veces, el plano de

complicadísimas maquinarias como un todo único, y que dichos planos pueden abarcar y proyectar por anticipado, no sólo una clase determinada de maquinaria, sino, incluso, toda la fábrica destinada a producir esa maquinaria. Nuestra respuesta será que el ingeniero mecánico puede hacer todo esto, simplemente, porque posee la suficiente experiencia en sus manos; por ejemplo, todas las teorías desarrolladas merced al método de la prueba y el error. Pero esto significa que si puede hacer proyectos a gran escala, ello se debe al hecho de que con anterioridad ha cometido toda clase de equivocaciones, o, en otras palabras, porque confía en la experiencia adquirida mediante la aplicación de los métodos graduales. La nueva maquinaria no es sino el fruto de un gran número de pequeños progresos. Por lo general, el ingeniero parte de un modelo inicial y sólo después de un gran número de ajustes graduales de sus diversas partes alcanza la etapa en que puede trazar los proyectos definitivos para la producción. De forma semejante, su plan para la fabricación de la máquina incluye una cantidad de experiencias, esto es, de pequeñas conquistas parciales alcanzadas en fabricaciones anteriores. El método al por mayor o a gran escala sólo resulta donde el método gradual nos ha suministrado previamente gran cantidad de experiencias detalladas, y, aun entonces, sólo dentro de los límites de estas experiencias. Son muy pocos los fabricantes que podrían encontrarse preparados para producir un nuevo motor sobre la sola base de un plano, aun cuando éste hubiera sido proyectado por el experto más capaz, sin hacer primero un modelo del producto y «desarrollarlo» luego, en lo posible, mediante pequeños ajustes.

Quizá sea útil contrastar esta crítica del Idealismo platónico, en la política, con la crítica de Marx de lo que este pensador llama «Utopismo». Lo que tienen de común nuestra crítica y la de Marx es que ambas exigen un mayor realismo. En ambas se considera que los planes utópicos nunca podrán realizarse de la forma en que fueron concebidos, pues casi nunca una acción social produce exactamente el resultado esperado. (Esto no invalida, en mi opinión, la teoría gradualista, porque en este caso es posible aprender —o, mejor dicho, es deber imperioso aprender— y modificar nuestros puntos de vista a medida que actuamos). Pero existen múltiples diferencias. Al combatir el utopismo, Marx condena, en realidad, *todo* tipo

de ingeniería social, punto éste rara vez comprendido cabalmente. Así, acusa a la esperanza en una planificación racional de las instituciones sociales, de ser totalmente irreal, puesto que la sociedad debe crecer de acuerdo con las leyes de la historia y no de acuerdo con nuestros planes racionales. Todo cuanto está a nuestro alcance —afirma Marx— es disminuir los dolores del nacimiento de los procesos históricos. En otras palabras, su actitud es radicalmente historicista y contraria a toda ingeniería social. Sin embargo, existe un elemento en el utopismo particularmente característico de la concepción platónica y al cual no se opone Marx, pese a constituir uno de los signos más importantes de esa falta de realismo que venimos atacando. Nos referimos a los alcances del utopismo, a su tentativa de solucionar los problemas de la sociedad de un solo golpe, sin dejar de tocar absolutamente nada. A su convicción de que es necesario ir a la raíz misma del mal social, si queremos «traer alguna decencia al mundo» (como dice Du Gard), pues de nada servirán los combates parciales contra el deplorable sistema social existente; a su —para decirlo en dos palabras— *radicalismo* intransigente. (Como advertirá el lector, usamos aquí este término en su sentido original y literal, no con el más difundido en la actualidad de «progresismo liberal», a fin de caracterizar esa actitud de «ir a la raíz de las cosas»). Tanto Platón como Marx sueñan con la revolución apocalíptica que habrá de transfigurar radicalmente todo el mundo social.

Este radicalismo extremo de la concepción platónica (y también de la marxista) se halla relacionado, en mi opinión, con un esteticismo, es decir, con el deseo de construir un universo que no sólo sea algo mejor y más racional que el nuestro, sino también que se halle libre de toda su fealdad; no se trata de remendar mal que bien sus viejos harapos, sino de cubrirlo con una vestidura enteramente nueva y hermosa.[9] Este esteticismo constituye una actitud perfectamente comprensible; en realidad, yo creo que todos nosotros padecemos un poco de estos sueños de perfección. (Quizá en el próximo capítulo logremos entrever algunas de las razones que nos mueven a ello). Pero ese entusiasmo estético sólo resulta de valor si obedece a las riendas de la razón, del sentido de la responsabilidad y del impulso humanitario de ayudar a los necesitados. De otro modo, podría ser peligroso por su facilidad para convertirse en un proceso de neurosis o

histeria colectivas. En ningún autor encontramos una expresión más vehemente de este esteticismo que en Platón. Platón era un artista, y como muchos de los mejores artistas, trató de tener siempre a la vista un modelo, el «divino original» de su obra, esforzándose por «copiarlo» fielmente. Buen número de las citas incluidas en el capítulo anterior ilustran claramente este punto. Lo que Platón define como dialéctica es, en esencia, la intuición intelectual del mundo de la belleza pura. Sus filósofos adiestrados son hombres que «han visto la verdad de lo que es hermoso, justo y bueno»,[10] y se hallan en condiciones de trasladarlo del cielo a la tierra. Para Platón, la política es el Arte Regia. Y es un arte, no en el sentido metafórico con que podemos referirnos al arte de tratar a los hombres, o al arte de hacer las cosas, sino en un sentido más literal de la palabra. Es un arte de composición, al igual que la música, la pintura o la arquitectura. El político de Platón compone ciudades, movido tan sólo por la búsqueda de la belleza.

Pero esto ya no es admisible. No es posible creer que las vidas humanas puedan convertirse en el medio para satisfacer el deseo estético de un artista de expresarse a sí mismo. Debe exigirse, más bien, que cada individuo disponga, si lo desea, del derecho a modelar su propia vida, en la medida en que no interfiera con los deseos de los demás. Pese a todo lo que podamos simpatizar con el impulso estético, cabe sugerir que el artista debe buscar otro material para expresarse. Y debe exigirse que la política sustente principios igualitaristas e individualistas; los sueños de belleza deben subordinarse a la necesidad de ayudar a los desvalidos y a las víctimas de la injusticia, ya la necesidad de construir instituciones con esos fines.[11]

Es interesante observar la íntima relación que media entre el extremo radicalismo platónico, con su exigencia de medidas drásticas, y su esteticismo. Como se verá, los pasajes siguientes son altamente característicos: al referirse al «filósofo que goza de la comunión con lo divino», Platón empieza por decir que habrá de sentirse abrumado por la necesidad… de materializar su divina visión así en los individuos como en la ciudad, ciudad que «jamás conocerá la dicha a menos que quienes la diseñan sean artistas inspirados en el modelo divino». Interrogado acerca de los detalles de la labor a realizar por dichos artistas, el «Sócrates» de Platón

da esta sorprendente respuesta: «La ciudad será su lienzo y así también sus habitantes, y entonces empezarán, ante todo, por *limpiar la tela,* lo cual no es nada fácil. Pero es justamente en este punto —has de saberlo— donde ellos diferirán de todos los demás. Así, no habrán de comenzar su trabajo en la ciudad o con un determinado individuo (ni habrán de dictar ley alguna) a menos que se haya proporcionado un lienzo limpio o que lo hayan limpiado ellos mismos».[12]

Poco más adelante se nos explica qué es lo que entiende Platón por esta limpieza de los lienzos. «¿Cómo puede hacerse eso?», pregunta Glaucón. «Todos los ciudadanos de más de diez años —responde Sócrates— deben ser expulsados de la ciudad e internados en algún punto del país, debiendo retenerse tan sólo a los niños que se hallen libres todavía de la perniciosa influencia de sus padres. Aquéllos serán educados, entonces, como verdaderos filósofos y de acuerdo con las leyes que ya hemos descrito». Con ánimo semejante, dice Platón, en *El Político,* acerca de los mandatarios reales que gobiernan de acuerdo con la Regia Ciencia del Estadista: «Ya sea que gobiernen legal o ilegalmente, con la conformidad o disconformidad de los súbditos…, mientras purguen al Estado para su bien, mediante la muerte o deportación de algunos de sus ciudadanos… y mientras procedan de acuerdo con la ciencia y la justicia y preserven al Estado, perfeccionándolo, tal forma de gobierno será aceptada como la única acertada».

He ahí la forma en que debe proceder el político artista, y lo que significa la limpieza del lienzo. Deben borrarse las instituciones y tradiciones existentes. Se debe purificar, purgar, expulsar, deportar y matar. («Liquidar», como se dice en la actualidad…) Las palabras de Platón constituyen, en verdad, una descripción fiel de la actitud intransigente de todas las formas del radicalismo político a ultranza, de la resistencia esteticista a entrar en componendas. La opinión de que la sociedad debe ser hermosa como una obra de arte lleva con demasiada facilidad a adoptar medidas violentas. Pero todo este radicalismo y esta violencia son posiciones a la vez fútiles y faltas de realismo. (Esto lo ha demostrado perfectamente el ejemplo de la evolución del movimiento ruso. Tras el derrumbe económico a que condujo la limpieza de lienzos emprendida por la llamada «guerra comunista», Lenin introdujo su «nueva política

económica», que no era, en realidad, sino un tipo de ingeniería gradual, si bien sin la formulación consciente de sus principios o de su correspondiente tecnología. Por lo pronto, Lenin comenzó por restaurar la mayor parte de los rasgos del cuadro que habían sido borrados con tanto sufrimiento humano. El dinero, los mercados, las diferencias en las entradas y la propiedad privada —durante algún tiempo, incluso la empresa privada en la producción— volvieron a ser permitidos y sólo una vez restablecida esta base, se inició un nuevo período de reforma).[13]

A fin de efectuar la crítica de los funcionarios del radicalismo estético de Platón, convendrá distinguir dos puntos diferentes:

He aquí el primero: la idea de la sociedad que tienen muchas gentes que hablan de «nuestro sistema social» y de la necesidad de reemplazarlo por otro «sistema», es muy semejante al caso de un retrato pintado sobre un lienzo y que debe ser totalmente borrado para poder pintar otro nuevo. Sin embargo, existen grandes diferencias. Una de ellas es que el pintor y aquellos que cooperan con él, así como también las instituciones que les hacen posible la vida, los sueños y proyectos de un mundo mejor y sus normas de decencia y moralidad, forman todos parte del sistema social, esto es, del cuadro que debe ser borrado. Si realmente tuvieran que lavar el lienzo completamente, tendrían que destruirse a sí mismos, y con ellos, sus planes utópicos. (Y lo que seguiría no sería, probablemente, una hermosa copia de un ideal platónico, sino el caos). El artista político reclama, al igual que Arquímedes, un lugar fuera del mundo social donde sea posible establecer un punto de apoyo y hacer palanca para levantarlo sobre sus goznes. Pero ese punto no existe y el mundo social debe seguir funcionando durante cualquier reconstrucción. Ésta es la simple razón por la cual debemos reformar sus instituciones paso a paso, hasta tanto no tengamos una mayor experiencia en la ingeniería social.

Esto nos lleva al segundo punto —de mayor importancia— que se refiere al irracionalismo inherente a la concepción radical. En todos los terrenos, sólo podemos aprender por medio de la prueba y el error, equivocándonos y corrigiendo las faltas; a nadie se le ocurre confiar solamente en la inspiración, si bien ésta puede resultar del mayor valor cuando es susceptible de ser verificada por la experiencia. Por consiguiente,

no es razonable suponer que una completa reconstrucción de nuestro mundo social haya de llevarnos de inmediato a un sistema practicable. Debemos esperar, más bien, en razón de nuestra falta de experiencia, la comisión de muchos errores que sólo podrían ser eliminados mediante un largo y laborioso proceso de pequeños ajustes; en otras palabras, mediante ese método racional de la ingeniería gradual cuya aplicación venimos defendiendo. Pero aquellos a quienes no les agrada este método por no considerarlo lo bastante radical, tendrían en este caso que volver a borrar la sociedad recién construida a fin de comenzar nuevamente sobre un lienzo limpio; y puesto que la nueva tentativa —por iguales razones— no habría de conducir tampoco a la perfección, se verían obligados a repetir interminablemente este proceso sin llegar nunca a ninguna parte. Quienes admiten esto y se sienten dispuestos a adoptar nuestro método más modesto de los procesos parciales, pero sólo después de la primera limpieza radical, se tornan pasibles de que se les critiquen, por innecesarias, las medidas iniciales de violencia.

El esteticismo y el radicalismo deben conducirnos, forzosamente, a rechazar la razón y a reemplazarla por una desenfrenada esperanza de milagros políticos. Esta actitud irracional originada en la embriaguez que ocasionan los sueños de un mundo hermoso y mejor es lo que llamamos Romanticismo.[14] Bien puede buscarse el modelo de la ciudad divina en el pasado o en el futuro, bien puede predicarse «el retorno a la naturaleza» o el «avance hacia un mundo de amor y belleza»; pero su llamado estará siempre dirigido a nuestras emociones y no a nuestra razón. Aun inspirados por las mejores intenciones de traer el cielo a la tierra, sólo conseguiremos convertirla en un infierno, ese infierno que sólo el hombre es capaz de preparar para sus semejantes.

EL MARCO HISTÓRICO DEL ATAQUE PLATÓNICO

Capítulo 10

LA SOCIEDAD ABIERTA Y SUS ENEMIGOS

> Él nos restaurará a nuestra naturaleza original y nos curará, bendiciéndonos y haciéndonos felices.
>
> PLATÓN [*]

Hay todavía un punto que falta considerar en nuestro análisis. La afirmación de que el programa político de Platón era puramente totalitario y las objeciones que levantamos contra él en el capítulo 6, nos llevaron a examinar el papel desempeñado dentro de este programa por las ideas morales de la Justicia, la Sabiduría, la Verdad y la Belleza. El resultado de este examen fue siempre el mismo: el papel desempeñado por estas ideas es importante, pero nunca llevan a Platón más allá de los límites del totalitarismo y el racismo. Sin embargo, todavía nos resta considerar una de estas ideas, a saber, la de la Felicidad, Como se recordará, en esa ocasión citamos a Crossman en relación con la creencia de que el programa político de Platón es, en esencia, un «plan para construir un Estado perfecto, donde todos los ciudadanos sean realmente felices», y calificamos dicha creencia de residuo de la tendencia a idealizar a Platón. Si se nos pidiese que justificáramos este juicio, no nos sería difícil demostrar que el tratamiento platónico de la felicidad es exactamente análogo a su tratamiento de la justicia, y, especialmente, que se basa en la misma creencia de que la sociedad se halla «por naturaleza» dividida en clases o castas. La verdadera felicidad[1] —insiste Platón— sólo se alcanza mediante la justicia, es decir, guardando cada uno el lugar que le corresponde. El gobernante debe hallar la felicidad en el gobierno, el guerrero en la guerra y, cabe inferirlo, el esclavo en la esclavitud. Fuera de esto, Platón afirma frecuentemente que él

no apunta ni a la felicidad de los individuos ni a la de una clase particular del Estado, sino a la felicidad del conjunto y esto —arguye— no es sino el resultado del imperio de esa justicia cuya concepción totalitaria ya ha sido demostrada. Una de las principales tesis de *La República* es, precisamente, la de que sólo esta justicia puede llevar a una auténtica felicidad.

En vista de todo esto parece consecuente y difícilmente refutable, de acuerdo con los datos disponibles, la concepción que nos presenta a Platón como un político totalitario, fracasado en sus empresas inmediatas y prácticas, pero que a la larga sólo tuvo demasiado éxito[2] con su propaganda para destruir o detener la marcha de una civilización que aborrecía. Sin embargo, basta plantear las cosas con esta crudeza para sentir que tal interpretación no puede ser exacta. En todo caso, eso es lo que yo sentí cuando por primera vez me formulé esta conclusión. No era tanto, quizá, por creer que fuera falsa, sino porque de algún modo se me antojaba defectuosa. Comencé, pues, a buscar las pruebas que pudieran refutarla.[3] Sin embargo, salvo en un solo punto, esta tentativa resultó totalmente infructuosa. El nuevo material recogido sólo tornó más manifiesta la identidad entre el totalitarismo y el platonismo. Hubo un punto, con tocio, en que me pareció haber encontrado la refutación buscada: el odio de Platón hacia la tiranía. Claro está que siempre quedaba la posibilidad de explicar esto también diciendo, por ejemplo, que su condenación de la tiranía no era más que pura propaganda. El totalitarismo profesa amor, frecuentemente, a la «verdadera» libertad, y el elogio platónico de la libertad, en oposición a la censura de la tiranía, suena exactamente igual que esta profesión de amor. No obstante, se me antojó que alguna de sus observaciones relativas a la tiranía,[4] que mencionaremos más adelante en este mismo capítulo, eran sinceras. Claro está que el hecho de que la «tiranía», significara habitualmente, en los tiempos de Platón, una forma de gobierno sostenida por el apoyo de las masas, permitía pensar que el odio de Platón hacia la tiranía cuadraba perfectamente dentro de mi interpretación primera. Sin embargo, esto no me satisfizo y creí necesario todavía modificar dicha interpretación. Al mismo tiempo, observé que la mera insistencia en la sinceridad fundamental de Platón no era suficiente, en absoluto, para hacerlo. En efecto, era necesario trazar un cuadro enteramente nuevo que

incluyese esta creencia sincera de Platón en su misión de médico del enfermo cuerpo social —así como también el hecho de que había sido él quien con mayor claridad que nadie, antes o después, había visto lo que le estaba ocurriendo a la sociedad griega de su tiempo. Dado que la tentativa de rechazar la identidad del platonismo con el totalitarismo no mejoraba el cuadro, me vi obligado, por fin, a modificar la interpretación del totalitarismo mismo. En otras palabras, mi intento de comprender a Platón mediante la analogía con el totalitarismo moderno me llevó, para mi propia sorpresa, a modificar mi opinión del totalitarismo. Y si bien no logró modificar mi hostilidad, me hizo ver, en última instancia, que la fuerza de ambos —el antiguo y el reciente movimiento totalitarista— residía en el hecho de que trataban de responder a una necesidad bien real, pese a todo lo mal concebidos que hubieran estado.

A la luz de esa nueva interpretación, parece probable que el deseo de Platón de hacer felices al Estado y a sus ciudadanos, no sea mera propaganda. Yo, por lo menos, estoy dispuesto a aceptar su buena intención fundamental.[5] Aceptaré también que tenía razón, hasta cierto punto, en el análisis sociológico sobre el cual basó su promesa de felicidad. Para expresarlo con mayor precisión: creo que Platón encontró, con profunda sagacidad sociológica, que sus contemporáneos sufrían una ruda tensión y que esta tensión obedecía a la revolución social que se había iniciado con el surgimiento de la democracia y el individualismo. Platón logró descubrir las principales causas de su infortunio tan profundamente arraigado —los cambios y las discordias sociales— e hizo todo lo posible para combatirlas. No hay ninguna razón para dudar que uno de los motivos más poderosos que lo movieron en esta lucha fue el deseo de recuperar la felicidad de sus conciudadanos. Por otras razones que examinaremos más adelante, en este mismo capítulo, es mi opinión que el tratamiento médico-político por él recomendado —la detención del cambio y el retorno al tribalismo— estaba irremediablemente equivocado. No obstante, esa recomendación —si bien como terapéutica no resultó practicable— da pruebas de la capacidad de Platón para el diagnóstico. En efecto, nos muestra claramente que en todo momento supo qué era lo que estaba mal, y que comprendió la tensión y el infortunio en que trabaja el pueblo aun cuando errara en su idea

fundamental de que, haciéndolo retornar al tribalismo, podría disminuirse esa tensión y restaurar la felicidad.

En este capítulo trataré de realizar una breve reseña de los datos históricos que me indujeron a extraer estas conclusiones. En el último capítulo del libro se encontrarán algunas observaciones críticas acerca del método adoptado, esto es, el de la interpretación histórica. Aquí bastará decir, por lo tanto, que no reclamo para este método la calidad de científico, puesto que una interpretación histórica nunca puede ponerse a prueba con el mismo rigor que las hipótesis ordinarias. La interpretación es, principalmente, *un punto de vista*, cuyo valor reside en la fertilidad, en su capacidad para arrojar luz sobre el material histórico, para conducirnos al encuentro del nuevo material y para ayudarnos a racionalizarlo y unificarlo. Lejos de mí, por lo tanto, la intención de formular asertos dogmáticos, pese a la seguridad o vehemencia con que pueda expresar a veces mis opiniones.

I

Nuestra civilización occidental tiene su punto de partida en Grecia. Fue allí, al parecer, donde se dio el primer paso del tribalismo al humanitarismo. Veamos qué significa esto.

La primitiva sociedad tribal griega se asemeja, en muchos aspectos, a la de pueblos tales como, por ejemplo, el polinesio y el maorí. Pequeñas hordas de guerreros, habitualmente con residencia en puestos fortificados y bajo el mando de jefes tribales o reyes, o bien de familias aristocráticas, se pasan guerreando entre sí, tanto en mar como en tierra. Claro está que las diferencias entre las formas de vida griega y la polinesia son múltiples, pues según se ha reconocido plenamente, no hay uniformidad en el tribalismo, o sea, no hay una «forma de vida tribal» típica y común a diversas sociedades. A mi juicio, sin embargo, pueden observarse algunas características comunes, si no a todas, por lo menos a gran parte de estas sociedades tribales. Me refiero a su actitud imbuida de magia o irracionalidad hacia las costumbres de la vida social, y la correspondiente rigidez de estas costumbres.

Ya analizamos antes la actitud mágica ante la costumbre social. Su principal elemento lo constituye la falta de diferenciación entre las uniformidades convencionales proporcionadas por la costumbre de la vida social, y las uniformidades provenientes de la «naturaleza», y esto va acompañado, a menudo, de la creencia de que ambas son impuestas por una voluntad sobrenatural. La rigidez de la costumbre social es, probablemente, en la mayoría de los casos, sólo un aspecto más de la misma actitud. (Existen buenas razones para creer que este aspecto es aún más primitivo y que la creencia en lo sobrenatural constituye una especie de racionalización del miedo a cambiar la rutina, miedo que puede observarse en los niños muy pequeños). Cuando hablamos de la rigidez del tribalismo, no queremos decir con ello que no puedan producirse cambios en las formas de vida tribal. Queremos significar más bien que los cambios, relativamente poco frecuentes, tienen el carácter de conversiones o reacciones religiosas, con la consiguiente introducción de nuevos tabúes mágicos. No se basan, pues, en una tentativa racional de mejorar las condiciones sociales. Fuera de estos cambios —que son raros— los tabúes regulan y dominan rígidamente todos los aspectos de la vida, siendo muy pocos los claros a donde no llega su imperio. En esta forma de vida, existen pocos problemas y nada que equivalga realmente a los problemas morales. No queremos decir con esto que un miembro de la tribu no necesite, a veces, un gran heroísmo y tenacidad para actuar en conformidad con los tabúes, sino que rara vez lo asaltará la duda en cuanto a la forma en que debe actuar. La actitud correcta siempre se halla claramente determinada, si bien puede hacerse necesario superar una serie de dificultades al adoptarla. Y la fuente determinante reside en los tabúes, en las instituciones tribales mágicas que no pueden convertirse en objeto de consideraciones críticas. Ni siquiera el propio Heráclito distingue claramente entre las leyes institucionales de la vida tribal y las de la naturaleza y, así, considera que ambas tienen el mismo carácter mágico. Basadas en la tradición tribal colectiva, las instituciones no dejan lugar a la responsabilidad personal. Los tabúes que establecen cierta forma de responsabilidad colectiva pueden ser considerados como antecedentes de lo que hoy denominamos responsabilidad personal, si bien difieren fundamentalmente de ésta. En efecto, no se basan en un principio

de causalidad razonable, sino más bien en ideas mágicas, tales como la de aplacar las iras del destino.

Bien sabido es cuánto sobrevive todavía de todo esto. Nuestras propias formas de vida se hallan teñidas aún con los más diversos tabúes de cortesía, alimentación, etc. Y, sin embargo, existen importantes diferencias. En nuestra propia forma de vida existe, entre las leyes del Estado por un lado, y los tabúes que observamos habitualmente por el otro, un campo que se ensancha día a día, correspondiente a las decisiones personales, con sus problemas y responsabilidades, y no es posible pasar por alto la importancia de este campo. Las decisiones personales pueden llevar a la alteración de los tabúes e incluso de las leyes políticas, que ya no tienen ese carácter. La gran diferencia reside en la posibilidad de reflexión racional acerca de estos asuntos. En cierto modo, la reflexión racional comienza con Heráclito.[6] Con Alcmeón, Faleas e Hipodamo, con Heródoto y los sofistas, la búsqueda de la «mejor constitución» va adoptando, por grados, el carácter de un problema susceptible de ser tratado racionalmente. Y en nuestra propia época, somos muchos los que adoptamos decisiones racionales con respecto al carácter más o menos deseable o indeseable de las reformas legislativas y de otros cambios institucionales; es decir, que tomamos decisiones basándonos en la estimación de las consecuencias posibles y en la preferencia consciente por algunas de ellas. Reconocemos, así, la responsabilidad personal racional.

También ahora seguiremos llamando *sociedad cerrada* a la sociedad mágica, tribal o colectivista, y *sociedad abierta* a aquella en que los individuos deben adoptar decisiones personales.

Una sociedad cerrada extrema puede ser comparada correctamente con un organismo. La llamada teoría organicista o biológica del Estado puede aplicárselo en grado considerable. La sociedad cerrada se parece todavía al hato o tribu en que constituye una unidad semiorgánica cuyos miembros se hallan ligados por vínculos semibiológicos, a saber, el parentesco, la convivencia, la participación equitativa en los trabajos, peligros, alegrías y desgracias comunes. Se trata aún de un grupo concreto de individuos concretos, relacionados unos con otros, no tan sólo por abstractos vínculos sociales tales como la división del trabajo y el trueque de bienes, sino por

relaciones físicas concretas, tales como el tacto, el olfato y la vista. Y aunque una sociedad de ese tipo pueda hallarse basada en la esclavitud, la presencia de esclavos no tiene por qué crear un problema fundamentalmente distinto del presentado por los animales domésticos. De este modo, se observa que faltan aquellos aspectos que tornan imposible la aplicación exitosa de la teoría organicista a una sociedad abierta.

Los aspectos a que nos referimos se hallan relacionados con el hecho de que, en una sociedad abierta, son muchos los miembros que se esfuerzan por elevarse socialmente y pasar a ocupar los lugares de otros miembros. Esto puede conducir, por ejemplo, a fenómenos sociales de tanta importancia como las luchas de clases. En un organismo no es posible encontrar nada parecido a semejante lucha de clases. Puede ser, quizá, que las células o tejidos de un organismo —de los cuales se dice que corresponden a los miembros de un Estado— compitan por el alimento, pero evidentemente no existe ninguna tendencia por parte de las piernas a convertirse en el cerebro, o por parte de otros miembros del cuerpo a convertirse en el vientre. Puesto que en el organismo no hay nada que pueda corresponder ni siquiera a las características más importantes de la sociedad abierta —por ejemplo, la competencia entre sus miembros para elevarse en la escala social— la llamada teoría organicista del Estado se basa en una falsa analogía. La sociedad cerrada, por el contrario, ignora, prácticamente, estas tendencias. Sus instituciones, incluyendo las castas, son sacrosantas, tabúes. En este caso, la teoría organicista ya no se acomoda tan mal. No debe sorprendernos, por lo tanto, que la mayoría de las tentativas de aplicar la teoría organicista a nuestra sociedad no sean sino formas veladas de propaganda para el retorno al tribalismo.[7]

Como consecuencia de su pérdida de carácter orgánico, la sociedad abierta puede convertirse, gradualmente, en lo que cabría denominar «sociedad abstracta». Con la palabra «abstracta» nos referimos a la pérdida —que puede llegar a un grado considerable— del carácter de grupo concreto de hombres o de sistema de grupos concretos. Este punto, rara vez perfectamente comprendido, puede explicarse por medio de una exageración. No es imposible concebir una sociedad en que los hombres no se encontrasen nunca, prácticamente, cara a cara; donde todos los negocios

fuesen llevados a cabo por individuos aislados que se comunicasen telefónica o telegráficamente y que se trasladasen de un punto a otro en automóviles herméticos. (La inseminación artificial permitiría, incluso, llevar a cabo la procreación sin elemento personal alguno). Podríamos decir de esta sociedad ficticia que es una «sociedad completamente abstracta o despersonalizada». Pues bien, lo interesante es que nuestra sociedad moderna se parece, en muchos de sus aspectos, a esta sociedad completamente abstracta. Si bien no siempre nos trasladamos sin ninguna compañía, en coches herméticos (en lugar de ello, nos cruzamos con miles de hombres por la calle), el resultado es prácticamente el mismo, pues, por regla general, no establecemos la menor relación personal con los demás transeúntes. De manera semejante, pertenecer a un sindicato puede no significar más que la posesión de un carnet y el pago de una contribución determinada a un secretario desconocido. En la sociedad moderna existe muchísima gente que tiene poco o ningún contacto personal íntimo con otras personas y cuya vida transcurre en el anonimato y el aislamiento y, por consiguiente, en el infortunio. En efecto, si bien la sociedad se ha tornado abstracta, la configuración biológica del hombre no ha cambiado considerablemente; los hombres tienen necesidades sociales que no pueden satisfacer en una sociedad abierta.

Claro está que nuestro cuadro sigue siendo todavía sumamente exagerado. Nunca habrá ni podrá haber una sociedad completamente abstracta o siquiera preferentemente abstracta, así como no puede existir una sociedad completa o preferentemente racional. Los hombres todavía forman grupos concretos y mantienen entre sí contactos sociales concretos de toda clase, tratando de satisfacer sus necesidades sociales emocionales del mejor modo posible. Pero la mayoría de los grupos sociales concretos de una moderna sociedad abierta (con excepción de algunos dichosos grupos familiares) son pobres sustitutos, dado que no proporcionan una vida común. Y muchos de ellos no cumplen ninguna función en la vida de la suciedad considerada en su conjunto.

Otra razón que hace que nuestro cuadro sea exagerado es que no se han tenido en cuenta las ventajas sino, tan sólo, los inconvenientes. Y, sin embargo, las hay. Así, puede surgir un lluevo tipo de relaciones personales,

pues éstas pueden trabarse libremente y no se hallan determinadas por las contingencias del nacimiento; y con esto surge un nuevo individualismo. De manera similar, también cabe suponer que los vínculos espirituales habrán de desempeñar un papel más importante allí donde se debiliten los vínculos biológicos o físicos, etc. Sea ello como fuere, esperamos que nuestro ejemplo torne perfectamente claro lo que queremos decir con sociedad abstracta, en contraposición a los grupos sociales mis concretos, y que deje bien sentado, asimismo, que nuestras modernas sociedades abiertas funcionan, en gran medida, mediante relaciones abstractas, tales como el intercambio o la cooperación, (Es precisamente el análisis de estas relaciones abstractas lo que constituye la principal preocupación de la moderna teoría social, tal como la teoría económica. Muchos sociólogos no lo han comprendido así, como Durkheim, por ejemplo, que nunca abandonó la creencia dogmática de que la sociedad debía ser analizada en función de los grupos sociales concretos).

A la luz de cuanto se lleva dicho, resultará claro que la transición de la sociedad cerrada a la abierta podría definirse como una de las revoluciones más profundas experimentadas por la humanidad. Debido a lo que hemos llamado el carácter biológico de la sociedad cerrada, este tránsito no puede cumplirse sin una honda repercusión en los pueblos. Así, cuando decimos que nuestra civilización occidental procede de los griegos, debemos comprender todo lo que esto significa. Significa que los griegos iniciaron para nosotros una formidable revolución que, al parecer, se halla todavía en sus comienzos: la transición de la sociedad cerrada a la abierta.

II

Claro está que esa revolución no fue realizada conscientemente. El derrumbe del tribalismo, de las sociedades griegas cerradas, puede remontarse a la época en que el crecimiento de la población comenzó a hacerse sentir entre la clase gobernante de terratenientes. Esto significó el fin del tribalismo «orgánico», pues creó una fuerte tensión social dentro de la sociedad cerrada de la clase gobernante. En un principio pareció hallarse

una especie de solución «orgánica» para este problema, consistente en la creación de ciudades hijas. El carácter «orgánico» de esta solución fue subrayado por los procedimientos mágicos adoptados en el envío de colonos. Pero este ritual de la colonización sólo logró postergar la caída, llegando a crear incluso nuevos focos de peligro, allí donde provocaba el surgimiento de nuevos contactos culturales, que, a su vez, creaban lo que quizá fuese el peor peligro para la sociedad cerrada: el comercio con la nueva y pujante clase de los mercaderes y navegantes. Hacia el siglo VI a. C., este nuevo desarrollo había llevado a la disolución parcial de las viejas formas de vida e incluso a una serie de revoluciones y reacciones políticas. Y no sólo provocó múltiples tentativas de retener el tribalismo por la fuerza, como en Esparta, sino también aquella gran revolución espiritual que fue la invención de la discusión crítica y, en consecuencia, del pensamiento libre de obsesiones mágicas. Al mismo tiempo, se descubren los primeros síntomas de una nueva inquietud. *La tensión de la civilización comenzaba a hacerse sentir.*

Esta tensión, esta inquietud, son consecuencia de la caída de la sociedad cerrada, y aún las sentimos en la actualidad, especialmente en épocas de cambios sociales. Es la tensión creada por el esfuerzo que nos exige permanentemente la vida en una sociedad abierta y parcialmente abstracta, por el afán de ser racionales, de superar por lo menos algunas de nuestras necesidades sociales emocionales, de cuidarnos nosotros solos y de aceptar responsabilidades. En mi opinión, debemos soportar esta tensión como el precio pagado por el incremento de nuestros conocimientos, de nuestra razonabilidad, de la cooperación y la ayuda mutua y, en consecuencia, de nuestras posibilidades de supervivencia y del número de la población. Es el precio que debemos pagar para ser humanos.

La tensión se halla íntimamente relacionada con el problema de la tirantez entre las clases, que surge, por primera vez, con la caída de la sociedad cerrada. Ésta no conoce, en realidad, ese problema. Por lo menos para los miembros que desempeñan el gobierno, la esclavitud, las castas y el gobierno de clase son «naturales», en el sentido de que a nadie se le ocurriría cuestionarios. Pero con la caída de la sociedad cerrada desaparece esta certeza y con ella todo sentimiento de seguridad. Es en la comunidad

tribal (y más tarde en la «ciudad») donde el miembro de la tribu puede sentirse más seguro. Rodeado de enemigos y de fuerzas mágicas peligrosas y aun hostiles, se siente en el seno de su comunidad tribal como un niño en el de su familia u hogar, donde desempeña un papel bien definido, que conoce bien y que cumple a la perfección. El derrumbe de la sociedad cerrada, puesto que plantea el problema de las clases, así como también otros problemas relativos a la condición social de los individuos, debe haber producido el mismo efecto sobre los ciudadanos que el que podría producir en los niños una seria reyerta en la familia con el consiguiente desmoronamiento del hogar.[8] Claro está que tal tensión fue experimentada con más fuerza por las clases privilegiadas —seriamente amenazadas ahora — que por aquellas que no gozaban entonces de ningún derecho, pero aun así, nadie dejó de experimentar la creciente inquietud. Todos temían, en mayor o menor grado, el derrumbe de su universo «natural». Y si bien prosiguieron librando su batalla, frecuentemente se mostraron reacios a explotar sus triunfos sobre sus enemigos de clase, que se hallaban sostenidos por la tradición, el *statu quo,* un alto nivel de educación y un sentimiento de autoridad natural.

Es teniendo todo eso presente como debemos tratar de comprender la historia de Esparta, que trató exitosamente de detener la marcha de esta evolución, y de Atenas, la democracia rectora.

Quizá la causa más poderosa que determinó la caída de la sociedad cerrada haya sido el desarrollo de las comunicaciones y el comercio marítimos. El estrecho contacto con otras tribus tiende a minar la sensación de necesidad con que se suelen mirar las instituciones tribales: y el comercio, la iniciativa mercantil, parece ser una de las pocas formas en que la iniciativa y la independencia individuales[9] pueden adquirir vigencia, aun dentro de una sociedad donde todavía prevalece el tribalismo. Estas dos actividades, la navegación y el comercio, se convinieron en las principales características del imperialismo ateniense a medida que se fueron desarrollando, hacia el siglo V a. C. y por cierto que no tardaron en ser reconocidos como peligrosísimos enemigos por los oligarcas, los miembros de las clases hasta entonces privilegiadas de Atenas. Claramente comprendieron que la actividad comercial de Atenas, su mercantilismo

monetario, su política naval y sus tendencias democráticas formaban parte de un solo movimiento y que era imposible derrotar a la democracia sin ir a la raíz misma del mal y destruir tanto la política naval como el imperio. Pero la política marítima ateniense se basaba en sus puertos, especialmente el del Pireo, centro comercial y baluarte del partido democrático, y estratégicamente en las murallas que fortificaban a Atenas y, más tarde, en las grandes murallas que la unieron a los puertos del Pireo y Falero. En consecuencia, hallamos que durante más de un siglo el imperio, la flota, el puerto y las murallas fueron aborrecidos por los partidos oligárquicos de Atenas, que los consideraban otros tantos símbolos de la democracia y fuentes de su fuerza, que no desesperaban de llegar a destruir algún día.

Gran parte de las pruebas de este desarrollo pueden hallarse en la obra de Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* o, mejor dicho, de las dos grandes guerras que tuvieron lugar de 431 a 421 y de 419 a 403 a. C. entre la democracia ateniense y el detenido tribalismo oligárquico de Esparta. Cuando se lee a Tucídides no debe olvidarse que su corazón no se inclinaba por Atenas, su ciudad natal. Si bien no pertenecía, aparentemente, al ala extrema de los grupos oligárquicos atenienses que conspiraron durante toda la guerra con el enemigo, perteneció ciertamente al partido oligárquico y nunca fue amigo ni del pueblo ateniense, el *demos* que lo bahía exilado, ni de su política imperialista. (No se crea por esto que intentamos rebajar la magnitud de Tucídides, el más grande historiador, quizá, que haya conocido el mundo). Pero por mucho que se haya asegurado de los hechos registrados y por sinceros que hayan sido sus esfuerzos por mantenerse imparcial, sus comentarios y juicios morales representan una interpretación, un punto de vista, y en ellos ya no podemos o no necesitamos coincidir con él. Veamos primero parte de un pasaje donde se describe la política de Temístocles en el año 482 a. C., medio siglo antes de la guerra del Peloponcso: «Temístocles persuadió a los atenienses, asimismo, de que finalizaran la construcción del Pireo… Puesto que los atenienses se habían lanzado al mar, pensó que ésta era la gran oportunidad para echar las bases de un imperio. Fue él el primero que se atrevió a decir que debían hacer del mar su dominio…»[10] Veinticinco años después, «los atenienses comenzaron a construir sus grandes murallas hacia el mar, una

hacia el puerto de Falero, y la otra hacia el Pireo».[11] Pero esta vez, veintiséis años antes del estallido de la guerra del Peloponcso, el partido oligárquico tenía plena conciencia del significado de estos nuevos desarrollos. Según Tucídides, no se detuvieron ni aun ante la más abierta traición. Como suele suceder con los oligarcas, los intereses de clase fueron más fuertes que su patriotismo. La oportunidad se les presentó cuando una fuerza espartana enemiga comenzó a incursionar en el norte de Atenas, y entonces decidieron conspirar COIl Esparta contra su propio país. He aquí lo que escribe Tucídides al respecto: «Ciertos atenienses comenzaron a hacerles algunas propuestas privadas (a los espartanos) *con la esperanza de que pusieran fin a la democracia* y a la construcción de las murallas. Pero los demás atenienses… sospecharon sus propósitos aviesos para con la democracia». Los leales ciudadanos atenienses salieron, por lo tanto, a enfrentar a los espartanos, pero fueron derrotados. Parece ser, sin embargo, que lograron debilitar al enemigo lo bastante para impedirle que reuniera sus fuerzas con las de los quintacolumnistas que estaban dentro de la ciudad. Algunos meses después fueron concluidas las grandes murallas; esto significaba que la democracia podría sentirse segura mientras mantuviese la supremacía marítima.

Este incidente da la pauta de lo tensa que era la situación de las clases en Atenas, ya veintiséis años antes del estallido de la guerra del Peloponeso, durante la cual la situación empeoró aún más. También sirve para ilustrar los métodos empleados por el subversivo partido oligárquico favorable a Esparta. Cabe advertir que Tucídides sólo menciona su traición de paso, sin censurarlos; si bien en otros lugares se expresa violentamente contra las luchas de clases y el espíritu partidista. Los pasajes que citaremos a continuación, escritos a manera de reflexión general sobre la revolución de Corcira en el año 427 a. C., encierran un gran interés, primero por constituir un cuadro excelente de la tirantez entre las clases, y segundo por ilustrar el rigor de que es capaz Tucídides cuando le toca describir tendencias análogas del lado de los demócratas de Corcira. (A fin de juzgar su falta de imparcialidad, debernos recordar que en los comienzos de la guerra, Corcira había sido una de las aliadas democráticas de Atenas y que la revuelta había sido iniciada por los oligarcas). Además, el pasaje constituye una excelente

expresión del sentimiento de una bancarrota social general: «Casi todo el mundo helénico —escribe Tucídides— era presa de la conmoción. En todas las ciudades, los jefes del partido democrático y del oligárquico trataban con todas sus fuerzas de defender, los unos, a los atenienses, los otros, a los lacedemonios… El vínculo partidista era más fuerte que el vínculo de la sangre… Los jefes de cada bando se servían de lemas aparentemente plausibles, afirmando los unos que sostenían la igualdad constitucional de la mayoría y los otros, la sabiduría de la nobleza. En realidad, todos rendían tributo al interés público, declarándole, por supuesto, su mayor devoción. Para sacar la menor ventaja el uno sobre el otro recurrían a todos los medios imaginables, cometiendo los crímenes más atroces… Esta revolución dio nacimiento a toda suerte de delitos en la Hélade… En todas partes reinaba la actitud del más pérfido antagonismo. No habrá ya ninguna palabra ni juramento, por sagrados o terribles que fuesen, capaces de reconciliar a los enemigos. De lo que todos estaban profundamente persuadidos por igual, sin embargo, era de que nada se hallaba a salvo».[12]

Sólo podrá apreciarse todo lo que significa esta tentativa de los oligarcas atenienses de valerse de la ayuda de Esparta para detener la construcción de las murallas, si se piensa que esta actitud traidora no había variado en lo más mínimo más de un siglo después, cuando Aristóteles escribió su *Política.* Se habla allí, en efecto, de un juramento oligárquico, del cual dice Aristóteles que «se halla actualmente en boga». Helo aquí: «Prometo convertirme en enemigo del pueblo y en nacer todo lo posible para aconsejarlo mal».[13] Está claro, pues, que no se puede comprender este período si no se tiene en cuenta ese profundo aborrecimiento.

Dijimos más arriba que el propio Tucídides era un antidemócrata. De esto no quedan dudas después de considerar su descripción del Imperio ateniense y del odio que contra él guardaban los diversos Estados griegos. El gobierno de Atenas sobre este imperio —nos dice Tucídides— era juzgado como una tiranía, y todas las tribus griegas le temían. Al describir la opinión pública en la época del estallido de la guerra del Peloponeso, nuestro historiador se muestra bastante benévolo con Esparta, pero severo con el imperialismo ateniense. «El sentimiento general de los pueblos se inclinaba ostensiblemente hacia el lado de los lacedemonios, pues éstos

sostenían que eran los liberadores de la Hélade. Las ciudades e individuos se hallaban ansiosos de ayudarles…, y cundía una intensa indignación general contra los atenienses. Muchos anhelaban verse libres de la sujeción ateniense. Otros se mostraban temerosos de caer bajo su yugo».[14] Es sumamente interesante que este juicio acerca del Imperio ateniense se haya convertido en el juicio más o menos oficial de la «historia», esto es, de la mayor parte de los historiadores. Así como a los filósofos les resulta arduo liberarse del punto de vista platónico, del mismo modo los historiadores no logran superar el influjo de Tucídides. A manera de ejemplo, podemos citar a Meyer (la mayor autoridad alemana en este período), quien se limita a repetir a Tucídides cuando expresa: «Las simpatías del mundo culto de la Grecia… se apartaban de Atenas».[15]

Pero estas declaraciones son solamente la expresión del punto de vista antidemocrático. Una cantidad de hechos registrados por Tucídides —por ejemplo, el pasaje ya citado en que se describe la actitud de los jefes partidistas democráticos y oligárquicos— demuestran que Esparta era «popular» no entre los pueblos de Grecia, sino entre los oligarcas; entre la población «culta», como lo dice Meyer tan sutilmente. Hasta éste admite que «las masas de mentalidad democrática esperaban, en muchas partes de Grecia, su victoria».[16] Esto es, la victoria de Atenas; y la narración de Tucídides contiene múltiples ejemplos que demuestran la popularidad de Atenas entre los demócratas y los oprimidos. Pero ¿a quién le importa la opinión de las masas incultas? Si Tucídides y los «cultos» aseveran que Atenas era tirana, entonces tenía que serlo.

Es de sumo interés destacar que los mismos historiadores que saludan a Roma por la fundación de su imperio universal, condenan a Atenas por el intento de lograr algo mejor. El hecho de que Roma haya tenido éxito allí donde Atenas fracasó no basta para explicar esa actitud. En realidad, no censuran a Atenas por su fracaso, puesto que les horroriza la sola idea de que su tentativa hubiera podido tener éxito. Atenas —creen ellos— era una democracia empedernida, una ciudad gobernada por la masa ignorante que aborrecía y oprimía a la gente culta y era, a su vez, odiada y despreciada por ésta. Pero esta opinión —el mito de la intolerancia cultural de la Atenas democrática— desconoce los hechos históricos y, sobre todo, la asombrosa

productividad espiritual de Atenas en este período panicular. Hasta el propio Meyer se ve forzado a admitirla. «Lo que Atenas produjo en esta década —expresa con una modestia característica— puede equipararse con cualquiera de las mejores décadas de la literatura alemana».[17] Pericles, jefe democrático de Atenas en esta época, tuvo sobrada razón cuando la llamó «la escuela de la Hélade».

Lejos de mí la intención de defender todo lo que hizo Atenas para la construcción de su imperio, especialmente los ataques injustificados (si los hubo) o los actos de brutalidad; tampoco se me olvida que la democracia ateniense se basaba todavía en la esclavitud;[18] pero a mi juicio, es necesario comprender que la esclavitud y autosuficiencia tribalistas sólo podían ser superadas mediante alguna forma de imperialismo. Y debe admitirse también que algunas de las medidas imperialistas adoptadas por Atenas eran bastante liberales. Un ejemplo, sumamente interesante, es el hecho de que Atenas le haya ofrecido, en 405 a. C., a su aliada, la isla jónica de Samios, «que los ciudadanos de Samios sean atenienses a partir de hoy, que ambas ciudades sean un solo Estado y que los ciudadanos de Samos resuelvan sus negocios internos como mejor dispongan, conservando sus leyes».[19] Otro ejemplo de ello lo constituye el método ateniense de impuestos sobre su imperio. Mucho es lo que se ha dicho acerca de estos impuestos o tributos, calificados —injustamente, en mi opinión— de desvergonzado y tiránico instrumento de explotación de las ciudades más pequeñas. Si queremos justipreciar el significado de estas tasas impositivas deberemos compararlas, por supuesto, con el volumen del comercio que, a manera de compensación, era protegido por la flota ateniense. Los datos necesarios para ello nos los suministra Tucídides, por quien nos enteramos de que los atenienses imponían a sus aliados, en el año 413 a. C., «en lugar del tributo, un derecho del 5% sobre todas las mercaderías importadas y exportadas por mar, en la convicción de que esto les produciría más».[20] Esta medida, adoptada bajo el rigor de la guerra, resiste favorablemente, a mi juicio, la comparación con los métodos romanos de centralización. Los atenienses, merced a este método impositivo, se interesaron por el desarrollo del comercio de sus aliados y, de este modo, por la iniciativa e independencia de los diversos miembros de su imperio. En su origen, el

Imperio ateniense se había desarrollado a partir de una liga de pueblos iguales. Pese al predominio temporario de Atenas, públicamente criticado por algunos de sus ciudadanos (véase *Lisístrata* de Aristófanes), es probable que su interés por el desarrollo del comercio en general la hubiera conducido con el tiempo a propiciar una especie de constitución federal. Por lo menos no tenemos ninguna noticia, en su caso, de nada que se parezca a la costumbre romana de «transferir» los bienes culturales del imperio a la ciudad dominante, esto es, los botines de guerra. Y dígase lo que se quiera de la plutocracia, yo creo que es preferible al gobierno de conquistadores entregados al pillaje.[21]

También puede fundamentarse esta visión favorable del imperialismo ateniense mediante la comparación con los métodos espartanos en materia de relaciones exteriores. Estos se hallaban determinados por el objetivo fundamental que dominaba toda la política espartana, a saber, la tentativa de detener todo cambio y de retornar al tribalismo. (Esto es imposible, como veremos más adelante. Una vez perdida la inocencia, ya no puede recuperarse, y una sociedad cerrada y artificialmente detenida, o un tribalismo deliberadamente cultivado jamás podrán equipararse al objeto auténtico). He aquí los principios de la política espartana: (1) Protección del tribalismo detenido: cerrarse a toda influencia extranjera que pudiera poner en peligro la rigidez de los tabúes tribales. (2) Antihumanitarismo: cerrarse, más específicamente, a toda ideología igualitaria, democrática e individualista. (3) Autarquía: no depender del comercio. (4) Antiuniversalismo o particularismo: sostener la diferenciación entre la propia tribu y todas las demás; no mezclarse con los inferiores. (5) Dominación: someter y esclavizar a los vecinos. (6) Expansión moderada: «La ciudad debe crecer sólo mientras pueda hacerlo sin alterar su unidad»[22] y, especialmente, sin arriesgarse a la introducción de tendencias universalistas. Si comparamos estas seis tendencias principales con las del moderno totalitarismo, veremos entonces que coinciden en todo lo fundamental, con la única excepción del último punto. La diferencia podría sintetizarse diciendo que el totalitarismo moderno parece presentar tendencias imperialistas de expansión. Pero este imperialismo nada tiene de la tolerancia universalista ateniense, sino que las vastas ambiciones de los

totalitarismos modernos les son impuestas, por así decirlo, contra su voluntad. Esto obedece a dos factores: el primero es la tendencia en general de toda tiranía a justificar su existencia presentándose como la salvadora del Estado (o del pueblo) frente a sus enemigos, tendencia que debe conducir, forzosamente, a crear o inventar nuevos enemigos, cuando los viejos han sido sometidos. El segundo factor es la tentativa de llevar a la práctica los puntos (2) y (5), íntimamente relacionados entre sí, del programa totalitario. El humanitarismo, que según el punto (2) debe ser desterrado, se ha vuelto tan universal que, a fin de combatirlo eficazmente en casa, hay que salir a destruirlo en toda la faz de la tierra. Pero actualmente el mundo se ha reducido tanto que ahora todos somos vecinos y, de este modo, para poner en práctica el punto (5) habrá que dominar y esclavizar a todo el mundo. Pero en la Antigüedad nada podría haberles parecido más peligroso a quienes defendían el particularismo a la manera espartana, que el imperialismo ateniense, con su tendencia intrínseca a evolucionar en una comunidad de ciudades griegas y quizá, incluso, en un imperio universal del hombre.

Resumiendo lo que hasta aquí llevamos dicho, podemos afirmar que la revolución política y espiritual iniciada con el derrumbe del tribalismo griego alcanzó su culminación en el siglo V, con el estallido de la guerra del Peloponeso. A esas alturas, ya se había convertido en una violenta guerra de clases y, al mismo tiempo, en una guerra entre las dos ciudades rectoras de Grecia.

III

Pero ¿cómo habremos de explicar el hecho de que atenienses ilustres como Tucídides estuviesen del lado de la reacción en contra de estas nuevas evoluciones? Los intereses de clase no constituyen, a mi juicio, una explicación suficiente, pues lo que debemos explicar es el hecho de que, en tanto que muchos jóvenes nobles y ambiciosos se convinieron en miembros activos, aunque no siempre dignos de confianza, del partido democrático, algunos de los más serenos y mejor dotados se resistieron a su influjo. El

punto principal parece ser que —si bien ya existía la sociedad abierta y había comenzado, en la práctica, a desarrollar nuevos valores, nuevas normas igualitarias de vida— todavía le faltaba algo, especialmente para la clase «culta». La nueva fe de la sociedad abierta —su única fe posible: el Humanismo— comenzaba, sí, a imponerse, pero todavía no se hallaba claramente formulada. Por entonces no se alcanzaba a vislumbrar gran cosa, fuera de las guerras de clase, el miedo de los demócratas a la reacción oligárquica, y la amenaza de nuevos conatos revolucionarios. La reacción contra estos movimientos tenía, por consiguiente, mucho de su parte: la tradición, la defensa de las viejas virtudes y la antigua religión. Estas tendencias atraían los sentimientos de la mayoría de los hombres y su popularidad dio lugar a una corriente de opinión que, si bien fue explotada en beneficio de los propósitos de los espartanos y de sus amigos oligárquicos, ganó para sí el favor de muchos hombres ilustres, incluso en Atenas. Del lema de este movimiento: «De nuevo al Estado de nuestros abuelos», o bien: «De nuevo al antiguo Estado paterno», deriva la palabra «patriota». Casi no vale la pena insistir en que las creencias populares entre aquellos que defendían este movimiento «patriótico» fueron groseramente desfiguradas por los mismos oligarcas que no vacilaron en entregarle su propia ciudad al enemigo, con la esperanza de ganarse su ayuda contra los demócratas. Tucídides fue uno de los jefes más representativos de este movimiento en pro del «Estado paterno»,[23] y aunque lo más probable es que no cometiera ninguna de las traiciones de los antidemócratas extremos, no logró disimular su simpatía por su propósito fundamental, a saber, detener la evolución social y luchar contra el imperialismo universalista de la democracia ateniense y contra los instrumentos y símbolos de su poder: la armada, las murallas y el comercio. (En vista de las doctrinas platónicas relativas al comercio, conviene destacar la magnitud del temor que inspiraba la creciente actividad mercantil. Cuando después de su victoria sobre Atenas, en 404 a. C., el rey espartano Lisandro retornó con un gran botín, los «patriotas» espartanos, es decir, los miembros del movimiento favorable al «Estado paterno» trataron de impedir la introducción de oro, y si bien ésta fue finalmente permitida, su posesión se limitó al Estado, decretándose un castigo capital para cualquier ciudadano en cuya posesión

se encontrase la menor cantidad del precioso metal. En *Las Leyes* de Platón se preconizan procedimientos muy semejantes).[24]

Aunque el movimiento «patriótico» fue, en parte, expresión del anhelo de retornar a formas de vida más estables, a la religión, a la decencia, al imperio de la ley y el orden, llevaba en sí la mayor corrupción moral. Se había perdido la antigua fe y en su lugar campeaba ahora una explotación hipócrita y casi diríamos cínica, de los sentimientos religiosos.[25] Si en alguna parte había de encontrarse el nihilismo —tan bien pintado por Platón en los retratos de Calicles y Trasímaco— era, precisamente, entre los jóvenes aristócratas «patriotas» quienes, de presentárseles la oportunidad, no vacilaban en convertirse en jefes del partido democrático. El más claro exponente de este nihilismo fue, quizá, el jefe oligárquico que ayudó a darle a Atenas el golpe de gracia: Critias, el tío de Platón, el jefe de los Treinta Tiranos.[26]

Pero en esta época, en la misma a que pertenecía la generación de Tucídides, surgió una nueva fe en la razón, en la libertad y en la hermandad de todos los hombres, la nueva fe y, a mi entender, la única fe posible: la de la sociedad abierta.

IV

Creo que no sería injusto denominar a esa generación que señala un punto culminante en la historia de la humanidad, la Gran Generación: es la generación que brilló en Atenas un poco antes y durante la guerra del Peloponeso.[27] Entre ellos, hubo grandes conservadores como Sófocles o Tucídides. Los hubo también de ideología intermedia, representativa del período de transición: unos vacilantes, como Eurípides, otros escépticos, como Aristófanes. Pero también vio esa generación al gran rector de la democracia, a Pericles, que formuló los principios de la igualdad ante la ley y del individualismo político, y a Heródoto, bienvenido y saludado por la ciudad de Pericles, como autor de una obra que glorificaba estos principios. A Protágoras, natural de Abdera, que adquirió notable influencia en Atenas, y su compatriota, Demócrito. Éstos sostuvieron la teoría de que las

instituciones humanas del lenguaje, la costumbre y el derecho no son tabú es, sino productos del hombre, no naturales sino convencionales, insistiendo, al mismo tiempo, en que somos responsables de las mismas. Vio, asimismo, la escuela de Gorgias —Alcidamas, Licotrón y Antístenes— que desarrolló los conceptos fundamentales contra la esclavitud, en favor del proteccionismo racional y en contra del nacionalismo, por ejemplo, el credo del imperio universal de los hombres. Y vio, por fin, quizá al mayor de todos, a Sócrates, que enseñó a tener fe en la razón humana pero, al mismo tiempo, a prevenirse del dogmatismo: a mantenernos apartados de la misología,[28] la desconfianza en la teoría y en la razón, y de la actitud mágica de aquellos que hacen un ídolo de la sabiduría y que enseñó, en suma, que el espíritu de la ciencia es la crítica.

Puesto que no se ha dicho gran cosa todavía acerca de Pericles y nada en absoluto acerca de Demócrito, utilizaremos ahora sus propias palabras a fin de ilustrar el carácter de la nueva fe. En primer término, Demócrito: «No por miedo, sino por el sentimiento de lo que es justo, debemos abstenemos de hacer el mal… La virtud se basa, sobre todo, en el respeto a los demás hombres… Cada hombre constituye un pequeño universo propio… Debemos hacer todo lo posible para ayudar a aquellos que han padecido injusticias… Ser bueno significa no hacer el mal, y también, no querer hacer el mal… Son las buenas acciones, no las palabras, las que cuentan… La pobreza en una democracia es mejor que la presunta prosperidad que acompaña a la aristocracia o a la monarquía, así como la libertad es mejor que la esclavitud… El sabio pertenece a todos los países, pues la patria de un alma grande es todo el universo». También a él le debemos aquella célebre frase del verdadero hombre de ciencia: «¡Preferiría encontrar una sola ley causal que ser el rey de Persia!».[29]

Por su énfasis humanitario y universalista, algunos de estos fragmentos de Demócrito, pese a ser de fecha anterior, suenan como si estuvieran dirigidos contra Platón. La misma impresión, aunque con mucha más fuerza, produce la famosa oración fúnebre de Pericles, pronunciada por lo menos medio siglo antes de que fuese escrita *La República.* En el capítulo 6, con motivo de nuestro análisis del igualitarismo, citamos dos frases de esta oración,[30] a las que podríamos agregar aquí la cita de algunos pasajes

más completos, a fin de transmitir una impresión más clara de su espíritu. «Nuestro sistema político no compite con instituciones que tienen vigencia en otros lugares. Nosotros no copiamos a nuestros vecinos, sino que tratamos de ser un ejemplo. Nuestra administración favorece a la mayoría y no a la minoría: es por eso por lo que la llamamos democracia. Nuestras leyes ofrecen una justicia equitativa a todos los hombres por igual, en sus querellas privadas, pero esto no significa que sean pasados por alto los derechos del mérito. Cuando un ciudadano se distingue por su valía, entonces se lo prefiere para las tareas públicas, no a manera de privilegio, sino de reconocimiento de sus virtudes, y en ningún caso constituye obstáculo la pobreza… La libertad de que gozamos abarca también la vida corriente; no recelamos los unos de los otros, y no nos entrometemos en los actos de nuestro vecino, dejándolo que siga su propia senda… Pero esta libertad no significa que quedemos al margen de las leyes. A todos se nos ha enseñado a respetar a los magistrados y a las leyes y a no olvidar nunca que debemos proteger a los débiles. Y también se nos enseña a observar aquellas leyes no escritas cuya sanción sólo reside en el sentimiento universal de lo que es justo…»

«Nuestra ciudad tiene las puertas abiertas al mundo; jamás expulsamos a un extranjero… Somos libres de vivir a nuestro antojo y, no obstante, siempre estamos dispuestos a enfrentar cualquier peligro… Amamos la belleza sin dejarnos llevar de las fantasías, y si bien tratamos de perfeccionar nuestro intelecto, esto no debilita nuestra voluntad… Admitir la propia pobreza no tiene entre nosotros nada de vergonzoso; lo que sí consideramos vergonzoso es no hacer ningún esfuerzo por evitarla. El ciudadano ateniense no descuida los negocios públicos por atender sus asuntos privados… No consideramos inofensivos, sino inútiles, a aquellos que no se interesan por el Estado; *y si bien sólo unos pocos pueden dar origen a una política, todos nosotros somos capaces de juzgarla.* No consideramos la discusión como un obstáculo colocado en el camino de la acción política, sino como un preliminar indispensable para actuar prudentemente… Creemos que la felicidad es el fruto de la libertad y la libertad, el del valor, y no nos amedrentamos ante el peligro de la guerra… Resumiendo: sostengo que Atenas es la Escuela de la Hélade y que todo

individuo ateniense alcanza en su madurez una feliz versatilidad, una excelente disposición para las emergencias y una gran confianza en sí mismo».[31]

Estas palabras no constituyen un mero elogio de Atenas, sino que expresan el verdadero espíritu de la Gran Generación. Ellas formulan el programa político de un gran individualismo igualitario, de un demócrata que comprende perfectamente que la democracia no puede agotarse con el principio carente de significado de que «debe gobernar el pueblo» sino que ha de basarse sobre la fe en la razón y en el humanitarismo. Al mismo tiempo, constituyen la expresión de un verdadero patriotismo, de un justo orgullo por una ciudad que se había propuesto la tarea de convertirse en ejemplo de las otras, y que se convirtió en la escuela, no ya de la Hélade sino también —como todos lo reconocen— de la humanidad, en los siglos pasados, presentes y venideros.

El discurso de Pericles no es sólo un programa, sino también una defensa y quizá, incluso, un ataque. Como ya indicamos antes, suena como una ofensiva directa contra Platón y, en efecto, no caben dudas de que se hallaba dirigido no sólo al tribalismo detenido de Esparta, sino también al anillo o «eslabón» totalitario de la propia ciudad, al movimiento en favor del Estado paterno, a la «sociedad ateniense de amigos de Laconia» (como Th. Gomperz los llamó en 1902).[32] Este discurso constituye la primera[33] y al mismo tiempo quizá también la más vehemente declaración que jamás se haya formulado contra ese tipo de movimiento. Su importancia no escapó a la sagacidad de Platón, quien ridiculizó la oración de Pericles, medio siglo después, en los pasajes de *La República*[34] en que ataca a la democracia, como así también en aquella franca parodia, el diálogo conocido con el nombre de *Menexeno* o *La oración fúnebre*.[35] Pero los amigos de Laconia contra quienes estaba dirigido el ataque de Pericles se vengaron mucho antes que Platón. Sólo unos cinco o seis años después de la oración de Pericles, publicó un panfleto acerca de la *Constitución de Atenas*,[36] un autor anónimo (posiblemente Critias), denominado comúnmente, ahora, el «Viejo Oligarca». Este ingenioso panfleto, el tratado de teoría política más antiguo que se conoce es, quizá, al mismo tiempo, el símbolo más antiguo del abandono de que han hecho objeto a la humanidad

sus rectores intelectuales. Se trata de un ataque despiadado a Atenas, escrito, sin duda, por una de sus mejores cabezas. La idea central, idea que se convirtió en artículo de fe en Tucídides y Platón, es la estrecha relación entre el imperialismo marítimo y la democracia. Y trata de demostrar que no es posible ninguna componenda en un conflicto entre dos mundos distintos,[37] el de la democracia y el de la oligarquía; que sólo el uso de una franca violencia y de medidas drásticas, incluyendo la intervención de aliados del exterior (Esparta), podía poner fin al gobierno profano de la libertad. Ese panfleto, por muchos conceptos notable, estaba destinado a convertirse en el primero de una serie prácticamente infinita de escritos sobre filosofía política, donde se ha repetido, basta nuestros días, más o menos el mismo tema, abierta o veladamente. Sin voluntad ni capacidad para ayudar a la humanidad a lo largo de su difícil trayectoria hacia un futuro desconocido que ella misma debía crear para sí, algunos miembros de la clase «culta» procuraron hacerla retornar al pasado. Incapaces de emprender un nuevo camino, sólo pudieron convertirse en jefes de la *perenne rebelión contra la libertad.* Así, se les hizo forzoso afirmar su propia superioridad combatiendo el igualitarismo, puesto que eran (para usar las palabras de Sócrates) misántropos y misólogos, esto es, incapaces de esa simple y común generosidad que inspira la fe en los hombres, en la razón humana y en la libertad. Pese a todo lo duro que parezca este juicio, mucho me temo que sea justo, máxime si se lo aplica a aquellos jefes intelectuales de la rebelión contra la libertad que sucedieron a la Gran Generación y, especialmente, a Sócrates. Ahora podemos tratar de verlos sobre el fondo de nuestra interpretación histórica.

El surgimiento de la filosofía misma puede ser interpretado, a mi juicio, como una reacción ante el derrumbe de la sociedad cerrada y de sus convicciones mágicas. Es ella una tentativa de reemplazar la fe perdida en la magia por una fe racional; ella modifica la tradición de transmitir una teoría o un mito, fundando una nueva tradición: la de contrastar las teorías y mitos y analizarlos con espíritu crítico[38] (es significativo que esa tentativa coincida con la difusión de las llamadas sectas órficas cuyos miembros trataban de reemplazar el sentimiento perdido de unidad por una nueva religión mística). Los primeros filósofos, los tres grandes jonios y Pitágoras

permanecieron completamente ajenos, probablemente, al estímulo ante el cual estaban reaccionando. Eran, a la vez, los representantes y los enemigos inconscientes de una revolución social. El hecho mismo de que hayan fundado escuelas, sectas u órdenes, esto es, nuevas instituciones sociales o, mejor dicho, grupos completos con una vida común y funciones comunes, elaboradas en gran medida sobre el modelo de las de una tribu idealizada, nos demuestra que eran verdaderos reformadores en el campo social y que, por consiguiente, no hacían sino reaccionar ante ciertas necesidades sociales. Que hayan reaccionado a estas necesidades y a su propia sensación de hallarse a la deriva, no como Hesíodo, inventando un mito historicista del destino y de la decadencia,[39] sino inventando la tradición de la crítica y del análisis y con ellos, el arte de pensar racionalmente, es uno de los hechos inexplicables que jalonan el comienzo de nuestra civilización. Pero hasta estos racionalistas reaccionaron ante la pérdida de la unidad del tribalismo, en gran parte, de manera emocional. Su razonar da expresión a su sentimiento de deriva, a la tensión de un desarrollo que estaba a punto de crear nuestra civilización individualista. Una de las expresiones más antiguas de esta tensión se remonta a Anaximandro,[40] el segundo de los filósofos jónicos. Para él, la existencia individual era *hybris,* es decir, un impío acto de injusticia, un acto inicuo de usurpación por el cual deben sufrir los individuos y hacer penitencia. El primero que tuvo conciencia de la revolución social y de la lucha de clases fue Heráclito. Ya hemos descrito en el segundo capítulo de este libro la forma en que este filósofo racionalizó su sentimiento de deriva, desarrollando la primera ideología antidemocrática y la primera filosofía historicista del cambio y el destino. Heráclito fue el primer enemigo consciente de la sociedad abierta.

Casi todos estos pensadores iniciales se desenvolvían bajo una trágica y desesperada tensión.[41] Quizá la única excepción la constituye el monoteísta Jenófanes,[42] que llevó su carga con valentía. No los podemos culpar a ellos por su hostilidad hacia las nuevas evoluciones sociales del mismo modo en que podemos culpar, hasta cierto punto, a sus sucesores. La nueva fe de la sociedad abierta, la fe en el hombre, en la justicia igualitaria y en la razón humana, comenzaba, quizá, a adquirir forma, pero todavía no había sido formulada explícitamente.

V

Era Sócrates el destinado a realizar la mayor contribución a esa fe y a morir por ella. Sócrates no fue un jefe de la democracia ateniense, como Pericles, ni tampoco un teórico de la sociedad abierta, como Protágoras. Sócrates fue, más bien, un crítico de Atenas y sus instituciones democráticas, y en esto sí puede guardar cierta semejanza superficial con algunos de los jefes de la reacción contra la sociedad abierta. Pero un hombre que critica la democracia y las instituciones democráticas no debe ser, forzosamente, su enemigo; si bien tanto los demócratas a los cuales critica, como los totalitarios que esperan sacar partido de cualquier desunión en el bando democrático, tienden a tacharlo de tal. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre la crítica democrática de la democracia y la totalitaria. La crítica de Sócrates era de naturaleza democrática, más aún, era ese tipo de crítica que constituye la vida misma de la democracia. (Los demócratas que no advierten la diferencia que media entre una crítica amistosa de la democracia y otra hostil se hallan imbuidos de espíritu totalitario. Claro está que el totalitarismo no puede considerar amistosa ninguna crítica, dado que cualquier crítica de su autoridad debe desafiar, forzosamente, el propio principio autoritarista).

Hemos mencionado ya algunos aspectos de las enseñanzas socráticas: su intelectualismo, es decir, su teoría igualitaria de la razón humana como medio universal de comunicación; su insistencia en la honestidad intelectual y en la autocrítica: su teoría igualitaria de la justicia, y su doctrina de que es mejor ser víctima de una injusticia que cometerla con los demás. Es esta última doctrina, en mi opinión, la que mejor puede ayudarnos a comprender la médula misma de sus enseñanzas, de su credo individualista, de su creencia en el individuo humano como fin en sí mismo.

La sociedad cerrada, y junto con ella el credo de que la tribu lo era todo y el individuo nada, ya se había derrumbado por entonces. La iniciativa y el empuje individuales se habían convertido en un hecho. Se había despertado ya el interés por el individuo humano como individuo y no solamente como héroe o salvador de la tribu.[43] Pero la filosofía que tiene al hombre por centro de interés sólo se inicia con Protágoras. Y la creencia de que nada

existe en nuestra vida de mayor importancia que los demás hombres individuales, la tendencia de los hombres a respetarse mutuamente y a sí mismos, parecen derivar de Sócrates.

Burnet ha destacado[44] que fue Sócrates quien ideó el concepto de *alma,* concepto que tuvo una influencia tan intensa sobre nuestra civilización. A mi juicio, hay mucho de cierto en esta observación, si bien me parece que su formulación puede resultar equívoca, particularmente el empleo de la palabra «alma»; en efecto, Sócrates parece haberse mantenido al margen, en lo posible, de las teorías metafísicas. Su influjo era de naturaleza moral y su teoría de la individualidad (o del «alma» si se prefiere esta palabra) constituye, en mi opinión, no una doctrina metafísica sino una doctrina moral. Lo que Sócrates combatía con ella era la autosatisfacción y la autocomplacencia. Así, exigía que el individualismo no fuera tan sólo la disolución del tribalismo, sino también que el individuo demostrase ser digno de su liberación. Es por eso que insistió tanto en que el hombre no era tan sólo una porción de carne, un cuerpo. Hay algo más en el hombre, esa chispa divina, la razón, y el amor a la verdad, a los sentimientos de bondad y humanidad, el amor a la belleza y al bien. Es todo ello lo que confiere algún valor a la vida del hombre. Pero si no soy nada más que un «cuerpo» ¿qué soy entonces? Eres, ante todo, inteligencia, era la respuesta de Sócrates. Es tu inteligencia la que te hace humano, la que te permite ser algo más que un mero puñado de deseos y ansiedades. Lo que hace que te bastes a ti mismo como individuo y lo que te faculta a sostener que eres un fin en ti mismo. La frase de Sócrates, «cuida tu alma», constituye, en gran medida, un llamado a la honestidad *intelectual,* así como la frase «conócete a ti mismo» está destinada a recordarnos nuestras limitaciones intelectuales.

Son estas cosas solamente las que importan, insistía Sócrates. Y lo que criticaba en la democracia y en los estadistas democráticos era, precisamente, su imperfecta comprensión de estas mismas cosas. Los criticaba con razón por su falta de honestidad intelectual y por dejarse obsesionar por la política del poder.[45] Debido a su insistencia en el lado humano del problema político, Sócrates no pudo interesarse demasiado en la reforma constitucional, Era el aspecto inmediato, personal, de la sociedad

abierta, lo que a él le interesaba. Se equivocaba, pues, cuando se consideraba a sí mismo un político; Sócrates era un maestro.

Pero si fue, en esencia, el protagonista de la sociedad abierta y un amigo permanente de la democracia, ¿por qué entonces —cabe preguntar— se mezcló con los antidemócratas? En efecto, se sabe que entre sus compañeros no sólo se contó Alcibíades, que en determinado momento se pasó aliado de Esparta, sino también los dos tíos de Platón: Critias, destinado a convertirse más tarde en el despiadado jefe de los Treinta, y Cármides, su lugarteniente.

Es posible hallar más de una respuesta a esta pregunta. En primer término, sabemos por Platón que el ataque de Sócrates contra los políticos democráticos de su tiempo obedeció, en parte, al propósito de poner de manifiesto el egoísmo y afán de poder de los hipócritas demagogos del pueblo, más específicamente, de los jóvenes aristócratas que se hacían pasar por demócratas pero que sólo veían en el pueblo el instrumento adecuado para satisfacer su sed de poder.[46] Esta actividad le granjeó, por un lado, la simpatía de algunos enemigos de la democracia y, por el otro, lo llevó a trabar contacto precisamente con los aristócratas ambiciosos de aquel tipo. Y aquí debemos efectuar una segunda consideración. Sócrates, el moralista e individualista, jamás podría haberse limitado a atacar a estos hombres. Su carácter lo llevaba, más bien, a tomarse un interés real en ellos, intentando seriamente, antes de abandonarlos, convertirlos al bien y al desinterés. En los diálogos platónicos se encuentran múltiples referencias a estas tentativas. Existen razones —y esto forma parte de una tercera consideración— para creer que Sócrates, el maestro-político, incluso llegó a desviarse de su camino para atraer a los jóvenes y adquirir influencia sobre ellos, especialmente cuando los consideraba aptos para la conversión y creía que algún día podrían llegar a desempeñar cargos de responsabilidad en la ciudad. Claro está que el ejemplo más notorio es el de Alcibíades, escogido desde su infancia como el gran conductor futuro del Imperio ateniense. Y el brillo, la ambición y la valentía de Critias lo convirtieron en uno de los pocos competidores digno de Alcibíades. (Durante algún tiempo cooperó con Alcibíades, pero más tarde se volvió contra él. No es en absoluto improbable que esta colaboración pasajera se haya debido a la influencia de

Sócrates). Y por lo que sabemos de las propias aspiraciones políticas iniciales y posteriores de Platón, es más que probable que sus relaciones con Sócrates hayan tenido una consecuencia similar.[47] Sócrates, pese a ser uno de los espíritus rectores de la sociedad abierta, no en un hombre de partido. Así, habría trabajado en cualquier círculo donde su obra hubiera podido beneficiar a la ciudad. Y si se tomaba interés por algún joven promisorio con vinculaciones familiares oligárquicas, no bastaban éstas para disuadirlo de sus propósitos educadores.

Sin embargo, estas vinculaciones le iban a significar la muerte. Perdida la Gran Guerra, Sócrates fue acusado de haber educado a los hombres que habían traicionado a la democracia y conspirado con el enemigo para provocar la caída de Atenas.

Todavía suele contarse la historia de la guerra del Peloponeso y de la caída de Atenas tal modo —bajo la influencia de la autoridad de Tucídides — que la derrota de Atenas se nos presenta como la prueba definitiva de la debilidad moral del sistema democrático. Pero este punto de vista constituye una mera deformación tendenciosa y es otra cosa muy diversa lo que dicen los hechos conocidos. La principal responsabilidad por la pérdida de la guerra corresponde a los oligarcas traidores que conspiraban continuamente con Esparta. Los más destacados entre ellos fueron tres ex discípulos de Sócrates: Alcibíades, Critias y Cármides. Después de la caída de Atenas, en el año 404 a. C., los dos últimos se erigieron en jefes de los Treinta Tiranos, que no constituyeron sino un gobierno títere bajo la protección de Esparta. A menudo se nos presenta la caída de Atenas y la destrucción de las murallas como el resultado final de la gran guerra iniciada en 431 a. C. Pero es en esta versión de los hechos donde reside la principal desfiguración, pues la verdad es que los demócratas siguieron luchando. Carentes de las fuerzas necesarias, comenzaron a preparar, bajo el mando de Trasíbulo y Anito, la liberación de Atenas, donde Critias asesinaba, entre tanto, decenas y decenas de ciudadanos; durante los ocho meses de su reinado de terror la mortandad fue «casi mayor que la provocada por los espartanos durante los diez años de guerra».[48] Pero después de ocho meses (en 403 a. C)., Critias y la ciudadela espartana fueron atacados y derrotados por los demócratas, que se establecieron en el

Pireo, y los dos tíos de Platón perdieron la vida en la batalla. Sus secuaces oligárquicos prosiguieron todavía algún tiempo el reinado del terror en la ciudad de Atenas, pero sus fuerzas fueron presa del desorden y la disolución. No habiéndose mostrado capaces de gobernar, finalmente fueron abandonados por sus protectores espartanos, quienes celebraron un tratado con los demócratas. La paz restableció la democracia en Atenas. De este modo, la forma democrática de gobierno demostraba poseer una fuerza superior, a través de las severas pruebas sufridas, y hasta sus propios enemigos comenzaron a considerarla invencible. (Nueve años más tarde, después de la batalla de Cnido, los atenienses pudieron volver a levantar sus murallas. La derrota de la democracia se había convertido en victoria).

No bien se hubo restaurado la democracia con sus condiciones jurídicas normales,[49] se inició una causa contra Sócrates. Los cargos eran lo bastante claros: se le acusaba de haber tenido participación en la educación de los enemigos más temibles del Estado, a saber, Alcibíades, Critias y Cármides. Sin embargo, se plantearon ciertas dificultades para la prosecución del juicio, pues se sancionó una amnistía para todos los delitos políticos cometidos con anterioridad a la restauración de la democracia. Los cargos no podían referirse abiertamente, por lo tanto, a esos motivos evidentes. Y probablemente los acusadores no procuraban tanto castigar a Sócrates por los infortunados acontecimientos políticos del pasado, que como ellos sabían muy bien habían ocurrido contra sus intenciones, como impedirle que continuase sus enseñanzas, las cuales, en vista de sus efectos, no podían dejar de ser consideradas peligrosas para el Estado. Por todas estas razones, se formuló el cargo bastante vago y carente de sentido, de que Sócrates corrompía a la juventud, de que era impío y de que había tratado de introducir nuevas prácticas religiosas en el Estado. (Estos dos últimos cargos, si bien torpemente, expresaban sin duda el sentimiento acertado de que en el campo ético-religioso Sócrates era un revolucionario). Dada la amnistía, los «jóvenes corrompidos» no podían ser mencionados con mayor precisión, pero todos sabían, por supuesto, a quienes se aludía.[50] En su defensa, Sócrates insistió en que no guardaba ninguna simpatía hacia la política de los Treinta y que había llegado, incluso, a arriesgar la vida, desafiando su invitación a implicarlo en uno de sus muchos delitos. E

hizo recordar al jurado que entre sus más íntimos amigos y discípulos más entusiastas se contaba por lo menos un demócrata ardiente, Querefonte, que combatió contra los Treinta (y que murió, al parecer, en esa lucha).[51]

Actualmente suele admitirse que Anito, el jefe democrático que propició el proceso, no se proponía hacer un mártir de Sócrates. Su propósito era exilarlo. Pero este plan fue echado por tierra por la negativa de Sócrates a desviarse lo más mínimo de sus principios. No es mi opinión que desease morir o que le gustara el papel de mártir.[52] Se limitó a luchar, simplemente, por lo que consideraba justo y por la obra de toda su vida. Jamás había intentado socavar la democracia; en realidad, había tratado de darle la fe que le faltaba. Tal había sido la obra de su vida, que ahora veía seriamente amenazada. La traición de sus ex compañeros les hicieron aparecer, a él y a su obra, bajo un aspecto que debe haberle perturbado profundamente. Es muy posible que haya llegado a agradecer, incluso, este juicio que le presentó la oportunidad de demostrar que su lealtad a la ciudad no tenía límites.

Sócrates pudo explicar esta actitud más detenidamente cuando se le brindó la ocasión de huir. De haberla aprovechado convirtiéndose en exilado político, todo el mundo lo hubiera considerado adversario de la democracia. Pero Sócrates no huyó. Y al permanecer dio sus razones, a manera de postrer testamento, que pueden hallarse en el *Criton* de Platón.[53] Helas aquí: Si me voy —decía Sócrates— violaré las leyes del Estado y un acto de esta naturaleza me pondría en oposición a esas leyes, probando mi deslealtad y dañando al Estado. Sólo permaneciendo aquí puedo demostrar mi lealtad al Estado y también a la democracia, y demostrar que jamás he sido su enemigo. Creo que no puede haber mejor prueba de mi lealtad que mi decisión de morir por ella.

La muerte de Sócrates es la prueba definitiva de su sinceridad. Su falta de temor, su simplicidad, su modestia, su sentido de la moderación y del humor jamás le abandonaron. «Soy como el tábano que Dios ha puesto sobre esta ciudad —decía en su *Apología*— y todo el día y en todo lugar siempre estoy yo, aguijoneándoos, despertándoos y persuadiéndoos y reprochándoos. No encontraréis fácilmente otro como yo y por eso os aconsejo absolverme… Si dejáis caer el golpe sobre mí, como Anito os

aconseja, y me lleváis precipitadamente a la muerte, entonces habréis de permanecer dormidos durante el resto de vuestra vida, a menos que Dios se apiade y os envíe otro tábano.[54] Sócrates demostraba con esto que un hombre podía morir, no sólo por el destino y la gloria u otras grandes cosas de esa naturaleza, sino también por la libertad del pensamiento crítico y por el respeto de sí mismo, que nada tiene que ver con el sentimentalismo o con el sentido de la propia importancia.

VI

Sócrates sólo tuvo *un sucesor* digno, su viejo amigo Antístenes, el último de la Gran Generación. Platón, su discípulo mejor dotado, no tardaría en demostrar que era el menos fiel. Al igual que sus tíos, él también traicionó a Sócrates. Éstos, además de traicionarlo, habían intentado implicarlo en sus actos terroristas, pero jamás lo lograron, puesto que aquél se opuso terminantemente. Platón, a su vez, trató de implicar a Sócrates en su grandiosa tentativa de construir la teoría de la sociedad detenida, y en esta ocasión no hubo ninguna dificultad para lograrlo pues Sócrates ya estaba muerto.

No ignoro, por supuesto, que este juicio parecerá excesivamente duro, aun a aquellos que mantienen una posición altamente crítica con respecto a Platón.[55] Pero si consideramos la *Apología* y el *Critón* como la última voluntad de Sócrates, y comparamos estos testamentos con el de la vejez de Platón, *Las Leyes,* entonces no resulta fácil juzgar de otro modo. Sócrates había sido condenado, pero no era su muerte lo que se habían propuesto lograr los iniciadores del juicio. *Las Leyes* de Platón vienen a remediar la ausencia de esta intención. En efecto, éste elabora fría y cuidadosamente la teoría de la inquisición. El pensamiento libre, la crítica de las instituciones políticas, que enseña nuevas ideas a la juventud, y las tentativas de introducir nuevas prácticas religiosas e incluso nuevas opiniones son todos delitos capitales. En el Estado de Platón, Sócrates jamás hubiera tenido la oportunidad de defenderse públicamente; lejos de ello, hubiera sido

transferido al Consejo Nocturno secreto para el «tratamiento» y, finalmente, para el castigo de su alma conturbada.

No puedo poner en duda el hecho de la traición de Platón ni tampoco el de que su utilización de Sócrates en *La República* como principal expositor de sus propias ideas, constituyó la tentativa más fructífera de implicarlo. Pero si esta tentativa fue o no consciente es ya otro asunto.

Si queremos comprender a Platón debemos tener presente la situación total de la época. Después de la guerra del Peloponeso, la tensión de la vida de la sociedad civilizada se dejó sentir con mayor fuerza que nunca. Todavía palpitaban las viejas esperanzas oligárquicas y la derrota de Atenas había tendido, incluso, a alentarlas. Continuaban, pues, las luchas de clase. No obstante, la tentativa de Critias de destruir la democracia llevando a cabo el programa del Viejo Oligarca había fracasado. Y no, ciertamente, por falta de determinación; el uso más despiadado de la violencia había sido estéril, pese a las circunstancias favorables que representaba el poderoso apoyo de la victoriosa Esparta. Así, Platón sintió que hacía falta una reconstrucción completa del programa primitivo. Los Treinta habían sido derrotados en el reino de la política del poder, en gran parte debido a que habían injuriado el sentido de justicia de los ciudadanos. Y esta derrota había sido, principalmente, una derrota moral. La fe de la Gran Generación demostraba, de este modo, su fuerza. Los Treinta nada de esto tenían para ofrecer: moralmente, eran nihilistas. No se podía revivir el programa del Viejo oligarca —sentía Platón— sin basarlo en una nueva fe, en una nueva doctrina que reafirmase los viejos valores del tribalismo, oponiéndolos a la fe de la sociedad abierta. *Debe enseñarse a los hombres que la justicia es desigualdad* y que la tribu, lo colectivo, está por encima del individuo.[56] Pero puesto que la fe de Sócrates era demasiado fuerte para ser desafiada abiertamente, Platón se vio llevado a reinterpretarla como una fe en la sociedad cerrada. Aunque difícil, no era imposible. En efecto ¿no era la democracia la que había tronchado la vida de Sócrates? ¿No había perdido ésta todo derecho de reclamar el pensamiento socrático para sí? ¿Y no había criticado siempre Sócrates a la multitud anónima, así como también a sus conductores, por su falta de sabiduría? Además, no era demasiado difícil suponer que Sócrates hubiera recomendado el gobierno de la clase «culta»,

de los filósofos sabios. En esta nueva interpretación, Platón se vio considerablemente alentado cuando descubrió que también formaba parte del antiguo credo pitagórico y, sobre todo, cuando encontró en Arquitas de Tarento, un sabio pitagórico que era, a la vez, un gran estadista. Aquí estaba, pues, la solución del enigma. ¿No había alentado el propio Sócrates a sus discípulos a participar en la política? ¿No revelaba esto su convencimiento de que debían gobernar los sabios, los instruidos? ¡Qué diferencia entre el burdo gobierno del populacho de Atenas y la dignidad de un Arquitas! Con toda seguridad, Sócrates, que nunca había formulado solución alguna al problema constitucional debía haber coincidido mentalmente con el pitagorismo.

De esta manera, Platón debió haber descubierto que era posible conferirle gradualmente un nuevo sentido a las enseñanzas del miembro más influyente de la Gran Generación, y persuadirse de que un adversario cuya abrumadora fuerza jamás podría haberse atrevido a atacar directamente, era un aliado. A mi juicio, ésta y no otra es la simple explicación del hecho de que Platón hubiera conservado a Sócrates como vocero principal de sus ideas (aun cuando éstas se apartasen tan profundamente de las del maestro).[57] Pero no es ello todo. A mi juicio, Platón debió haber sentido, allá en lo hondo de su alma, que la enseñanza de Sócrates era muy diferente, por cierto, de la que él le atribuía, lo cual significaba que lo estaba traicionando. Y se me ocurre que los continuos esfuerzos de Platón por hacer que Sócrates se reinterprete a sí mismo, son, al mismo tiempo, esfuerzos por apaciguar su conciencia intranquila. Con su afán permanente de demostrar que sus prédicas no eran sino el desarrollo lógico de la verdadera doctrina socrática, Platón, en realidad, trataba de convencerse de que no era un traidor.

Al leer a Platón somos testigos, en mi opinión, de un conflicto íntimo, de una verdadera lucha titánica librada en su espíritu. Hasta su célebre «incómoda reserva, la supresión de su propia personalidad»[58] o, mejor dicho, la procurada supresión —pues nada más fácil que leer entre líneas— constituye una expresión de esta lucha. Y es mi convicción que la tremenda influencia platónica puede explicarse, en parte, por la fascinación ejercida por este conflicto entre dos universos diferentes dentro de una misma alma,

lucha cuyas potentes repercusiones puede advertirse bajo la superficie de esa incómoda reserva. Esta lucha hiere nuestros sentimientos en lo vivo, pues todavía se libra en nuestro interior: Platón era el hijo de una época que todavía nos pertenece. (Debemos recordar que, después de todo, sólo hace un siglo que se abolió la esclavitud en Estados Unidos, y aún menos que se abolió la condición de siervo en Europa Central). En parte alguna se revela mejor esta lucha interior que en la teoría platónica del alma. El hecho de que Platón, en su anhelo de unidad y armonía, haya imaginado la estructura del espíritu humano a semejanza de una sociedad dividida en clases,[59] nos muestra hasta qué punto había sufrido las convulsiones de su tiempo.

El mayor conflicto de Platón surge de la profunda impresión causada por el ejemplo de Sócrates en contraposición a sus propias inclinaciones oligárquicas, desgraciadamente más fuertes. En el terreno de la dialéctica racional, la batalla se libra utilizando el argumento del humanismo de Sócrates contra sí mismo. En el *Eutifrón*,[60] puede encontrarse lo que parece el primer ejemplo de esta naturaleza. No voy a hacer como Eutifrón, se asegura Platón; jamás osaré acusar a mi propio padre, a mis propios ascendientes venerados, de haber pecado contra una ley y una moralidad humanitarias que sólo se hallan al nivel de la piedad vulgar. Aun cuando hayan arrebatado alguna vida humana, ésta sería, después de todo, sólo la de sus propios siervos, que no son mejores que los delincuentes comunes, y no me toca a mí juzgarlos. ¿No demostró Sócrates cuán arduo es saber lo que está bien y lo que está mal, lo que es piadoso o impío? ¿Y no fue él mismo perseguido por impiedad por estos pretendidos humanitaristas? También pueden encontrarse otras huellas de la lucha platónica, a mi parecer, en casi todos los demás puntos en que se vuelve contra las ideas humanitarias, especialmente en *La República.* Su tendencia a evadirse y su apelación a la burla cuando combate la teoría igualitaria de la justicia, su vacilante prefacio a la defensa de la mentira, a la exposición del racismo y a la definición de la justicia son todos síntomas que ya han sido mencionados en los capítulos anteriores. Pero quizá la expresión más clara del conflicto se encuentre en el *Menexeno*, esa réplica despectiva a la oración fúnebre de Pericles. A mi juicio, Platón se deja llevar aquí de un impulso. Pese a su tentativa de ocultar sus sentimientos tras un velo de ironía y desprecio, no

puede dejar de mostrar hasta qué punto le habían impresionado las ideas de Pericles. He aquí la forma en que Platón hace que su «Sócrates» describa, suspicazmente, la impresión en él provocada por la oración de Pericles: «Un sentimiento tal de exultación que no me abandona durante tres días enteros y sólo al cuarto o quinto día, y no sin esfuerzo, logro volver en mí y comprender donde estoy».[61] ¿Quién podría dudar que Platón revela aquí la profunda impresión que le produjo el credo de la sociedad abierta y la ardua lucha que debió librar para recobrar sus sentidos y comprender dónde se encontraba, esto es, en el campo de sus enemigos?

VII

El argumento más fuerte de Platón en esta lucha fue, según creo, sincero: de acuerdo con la doctrina humanitarista —argüía— debemos estar siempre dispuestos a ayudar a nuestro prójimo. La gente se halla profundamente necesitada de ayuda, es desdichada y trabaja bajo el peso de una fuerte tensión, de un sentimiento de hallarse a la deriva. No hay certeza ni seguridad[62] en la vida, donde todo transcurre en un incesante fluir. Yo estoy dispuesto a ayudarlos, pero no es posible hacerlos felices sin ir a la raíz del mal.

Y Platón encontró esa raíz en la Caída del Hombre, en el derrumbe de la sociedad cerrada. Este descubrimiento le convenció de que el Viejo Oligarca y sus secuaces habían tenido razón, fundamentalmente, al favorecer a Esparta contra Atenas y al imitar el programa espartano tendente a detener todo cambio. Pero aquéllos no habían llegado muy lejos; su análisis no había sido llevado lo suficientemente hondo. No se habían dado cuenta —o no se habían preocupado— del hecho de que incluso Esparta mostraba signos de decadencia, pese a su heroico esfuerzo por detener toda transformación; de que incluso Esparta se había mostrado tibia en sus tentativas de controlar la crianza de los niños a fin de eliminar las causas de la Caída: las «variaciones» e «irregularidades» en la cantidad y calidad de la raza gobernante.[63] (Platón comprendió que el aumento de la población era una de las causas de la Caída). Asimismo, el Viejo Oligarca y

sus defensores habían pensado, en su superficialidad, que con la ayuda de una tiranía como la de los Treinta, podrían llegar a restaurar los buenos tiempos de la antigüedad. Platón era demasiado sagaz para esto. El gran sociólogo que había en él, veía claramente que estas tiranías se hallaban sostenidas por el moderno espíritu revolucionario al cual daban pábulo al mismo tiempo; que se veían forzadas a realizar concesiones a los anhelos igualitarios del pueblo, y que habían desempeñado un importante papel, en realidad, en el derrumbe del tribalismo. Platón odiaba la tiranía. Sólo el odio puede ver con tanta agudeza como él vio al tirano a través de su célebre descripción. Sólo un auténtico enemigo de la tiranía podía decir que los tiranos deben «encender una guerra tras otra a fin de hacerle sentir al pueblo la necesidad de un general», de un salvador ante el peligro extremo. La tiranía —insistía Platón— no era la solución, ni tampoco ninguna de las oligarquías corrientes. Si bien es una necesidad imperiosa mantener a la gente en su lugar, su supresión no puede ser un fin en sí mismo. El objetivo final debe ser el completo regreso a la naturaleza, la completa limpieza de la estructura.

La diferencia entre la teoría platónica, por un lado y, por el otro, la del Viejo Oligarca y los Treinta Tiranos, se debe a la influencia de la Gran Generación. El individualismo, el igualitarismo, la fe en la razón y el amor a la libertad eran sentimientos nuevos, potentes y, desde el punto de vista de los enemigos de la sociedad abierta, peligrosos, que debían ser combatidos. El propio Platón había sentido su influencia y los había combatido dentro de sí mismo. Su respuesta a la Gran Generación fue un verdadero esfuerzo titánico. Fue el esfuerzo para cerrar la puerta que había sido abierta, y para detener a la sociedad, encerrándola en el hechizo de una filosofía tentadora, sin igual por su profundidad y riqueza. En el campo político no agregó gran cosa al viejo programa oligárquico contra el cual ya había argumentado Pericles en cierta ocasión.[64] Pero descubrió, quizá inconscientemente, el gran secreto de la rebelión contra la libertad, que Pareto formula así en nuestros días: *«Sacar provecho de los sentimientos, en lugar de desperdiciar las propias energías en vanos esfuerzos para destruirlos»*.[65] En lugar de demostrar su hostilidad a la razón, subyugó a todos los intelectuales con su brillo y los halagó y conmovió con su exigencia de que

gobernasen los más sabios. Pese a estar contra la justicia, convenció a todos los hombres probos de que él era su defensor. Ni siquiera a sí mismo se confesó abiertamente que, en realidad, combatía la libertad de pensamiento por la cual había muerto Sócrates, y al hacer de Sócrates su campeón, persuadió a los demás que estaba luchando por él. Platón, así, se convirtió inconscientemente en el precursor de tantos propagandistas que, a menudo de buena fe, desarrollaron la técnica de apelar a los sentimientos humanitarios y morales con finalidades antihumanitarias e inmorales. Y alcanzó el resultado, algo sorprendente, de convencer, incluso a los más grandes humanitaristas, de la inmoralidad y egoísmo de sus propios credos.[66] No dudo de que incluso logró convencerse a sí mismo. Transformó su odio a la iniciativa individual y deseo de detener todo cambio, en un amor a la justicia y a la templanza, a un Estado celestial en el que todos están satisfechos y contentos, y en el cual la rudeza de la pugna por el dinero[67] es reemplazada por las leyes de la generosidad y la amistad. Este sueño de unidad, belleza y perfección, este esteticismo, holismo y colectivismo, es el producto a la par que el síntoma del perdido espíritu grupal del tribalismo.[68] Es la expresión de los sentimientos de quienes sufren por la tensión producida por la civilización, y un ardiente llamado a esos sentimientos.

VIII

Sócrates se rehusó a transigir por su integridad personal. Platón, con toda su intransigente limpieza de lienzos, se vio conducido a lo largo de una senda en la cual debió transigir por su integridad a cada paso. Así, se vio forzado a combatir el libre pensamiento y la búsqueda de la verdad. Se vio obligado a defender la mentira, los milagros políticos, la superstición tabuísta, la supresión de la verdad y, filialmente, la más burda violencia. Pese a la advertencia socrática contra la misantropía y la misología, se vio impulsado a desconfiar del hombre y a temer el raciocinio. Pese a su propio odio por la tiranía debió buscar ayuda en un tirano y defender las medidas más arbitrarias tomadas por éste. Por la lógica interna de su finalidad antihumanitaria —la lógica interna del poder— se vio llevado, sin saberlo,

al mismo punto a que habían sido conducidos los Treinta y adonde arribó, más tarde, su amigo Dio y otros de sus muchos discípulos tiranos.[69] Pero de poco le valió todo eso, pues Platón no consiguió detener la transformación de la sociedad. (Sólo mucho después, en épocas oscuras, se vio detenida por el mágico hechizo del esencialismo platónico-aristotélico). Lejos de ello, terminó ligándose, por su propio influjo, a aquellas potencias que en otro tiempo había aborrecido.

La lección, pues, que debemos aprender de Platón es el opuesto exacto de lo que éste trató de enseñarnos. Y es una lección que no debe olvidarse. Pese a todo el acierto del diagnóstico sociológico de Platón, su propio desarrollo demuestra que la terapéutica recomendada es peor aún que el mal que se trata de combatir. El remedio no reside en la detención de las transformaciones políticas, pues ésa no puede procurarnos la felicidad. Jamás podremos retornar a la presunta inocencia y belleza de la sociedad cerrada; nuestro sueño celestial no puede realizarse en la tierra. Una vez que comenzamos a confiar en nuestra razón y a utilizar las facultades de la crítica, una vez que experimentamos el llamado de la responsabilidad personal y, con ella, la responsabilidad de contribuir a aumentar nuestros conocimientos, no podemos admitir la regresión a un Estado basado en el sometimiento implícito a la magia tribal. Para aquellos que se han nutrido del árbol de la sabiduría, se ha perdido el paraíso.[70] Cuanto más tratemos de regresar a la heroica edad del tribalismo, tanto mayor será la seguridad de arribar a la Inquisición, a la Policía Secreta y al *gangsterismo* idealizado. Si comenzamos por la supresión de la razón y la verdad, deberemos concluir con la más brutal y violenta destrucción de todo lo que es humano.[71] *No existe el retorno a un estado armonioso de la naturaleza. Si damos vuelta, tendremos que recorrer todo el camino de nuevo y retornar a las bestias.*

Es éste un problema que debemos encarar francamente, por duro que ello nos resulte. Si soñamos con retornar a nuestra infancia, si nos tienta el deseo de confiar en los demás y dejarnos ser felices, si eludimos el deber de llevar nuestra cruz, la cruz del humanitarismo, de la razón, de la responsabilidad, si nos sentimos desalentados y agobiados por el peso de nuestra carga, entonces deberemos tratar de fortalecernos con la clara

comprensión de la simple decisión que tenemos ante nosotros. Siempre nos quedará la posibilidad de regresar a las bestias. Pero si queremos seguir siendo humanos, entonces sólo habrá un camino, el de la sociedad abierta. Debemos proseguir hacia lo desconocido, lo incierto y lo inestable sirviéndonos de la razón de que podamos disponer, para procurarnos la seguridad y libertad a que aspiramos.

PARTE II

LA PLEAMAR DE LA PROFECÍA

El cisma moral del mundo moderno, que tan trágicamente divide a los iluminados, puede atribuirse a la catástrofe de la ciencia liberal.

WALTER LIPPMANN

CAPÍTULO 11

LAS RAÍCES ARISTOTÉLICAS DEL HEGELIANISMO

NO nos proponemos aquí escribir una historia de las ideas que más de cerca nos atañen, esto es, el historicismo y su relación con el totalitarismo, sino tan sólo, como esperamos que recuerde el lector, unas cuantas observaciones que quizá arrojen alguna luz sobre el marco histórico de la versión moderna de estas ideas. La historia de su desarrollo, en particular durante el período que va desde Platón hasta Hegel y Marx, no cabe, ciertamente, dentro de los límites razonables de una obra como la presente. No intentaremos realizar, por consiguiente, un tratamiento exhaustivo de Aristóteles, salvo en la medida en que su versión del esencialismo platónico influyó sobre el historicismo de Hegel y, de este modo, sobre el de Marx. La limitación a aquellas ideas de Aristóteles con las que ya nos hemos familiarizado a través de nuestra crítica de Platón, el gran maestro del Estagirita, no nos crea, sin embargo, ningún inconveniente serio, como podría temerse a primera vista. En efecto, Aristóteles, pese a su estupenda erudición y asombroso alcance, no fue un hombre de gran originalidad. Lo que le agregó al conjunto de las doctrinas platónicas fue, en esencia, sistematización y un ardiente interés por los problemas empíricos, especialmente los biológicos. A no dudarlo, Aristóteles es el inventor de la lógica, y por ésta, como por otras conquistas, merece, ampliamente, lo que recaba de nosotros (al final de sus *Refutaciones sofísticas),* a saber, nuestra calurosa gratitud y nuestro perdón por sus deficiencias. Sin embargo, para los lectores y admiradores de Platón esas deficiencias son formidables.

I

En algunos de los últimos escritos de Platón podemos hallar cierto eco de las evoluciones políticas contemporáneas de Atenas, vale decir, de la consolidación de la democracia. Parece ser que hasta el propio Platón comenzó a dudar si no se habría estabilizado alguna forma de la democracia. En Aristóteles encontramos indicios de que ya no dudaba. Pese a no ser amigo de la democracia, la acepta como inevitable y se halla dispuesto a dialogar con el enemigo.

Esta inclinación a las transacciones, extrañamente mezclada con la tendencia a encontrar defectos en sus predecesores y contemporáneos (particularmente en Platón) constituye una de las características sobresalientes de los escritos enciclopédicos de Aristóteles. No se ve en ellos ninguna huella del conflicto trágico y desgarrador que rezuma la obra platónica. En lugar de los perspicaces y penetrantes relámpagos platónicos y del atrevimiento de sus ideas, hallamos aquí la seca sistematización y el afán, compartido por tantos escritores mediocres de épocas posteriores, de resolver los asuntos de toda índole, mediante la emisión de un «juicio sano y equilibrado» que a todos haga justicia, lo cual significa, a veces, pasar por alto refinada y solemnemente el punto esencial. Esta exasperante tendencia sistematizada por Aristóteles en su famosa «doctrina del justo medio» es una de las fuentes de su crítica, tantas veces forzada y hasta fatua, de Platón.[1] Un ejemplo de la falta de sagacidad de Aristóteles —en este caso de sagacidad histórica (entre otras muchas cosas, también era historiador)— lo constituye el hecho de que admitió la aparente consolidación democrática precisamente cuando acababa de ser superada por la monarquía imperial de Macedonia, suceso histórico éste que precisamente le pasó inadvertido. Aristóteles que era, como lo había sido su padre, miembro de la corte de Macedonia, elegido por Filipo como preceptor de Alejandro el Grande, parece hacer subestimado a estos hombres y sus proyectos; quizá creyó que los conocía demasiado bien. «Aristóteles se sentaba a comer con la monarquía sin darse cuenta de ello», comentaba Gomperz acertadamente.[2]

El pensamiento aristotélico se halla completamente dominado por el de Platón. Un poco a regañadientes, siguió a su gran maestro tan de cerca

como se lo permitió su temperamento desprovisto de todo sentido artístico, no sólo en sus perfiles políticos generales sino prácticamente en todos sus puntos. De este modo, apoyó y sistematizó la teoría platónica naturalista de la esclavitud:[3] «Algunos hombres son libres por naturaleza y otros esclavos, y para estos últimos la esclavitud es tan oportuna como justa… Un hombre que por naturaleza no se pertenece a sí mismo, sino a otro, es, por naturaleza, esclavo… A los helenos no les agrada llamarse esclavos sino que restringen el empleo de este término a los bárbaros… El esclavo se halla enteramente desprovisto de toda facultad de raciocinio, en tanto que las mujeres libres la tienen apenas en muy escaso grado». (Es a las críticas y denuncias de Aristóteles a lo que debemos la mayor parte de nuestro conocimiento del movimiento ateniense contra la esclavitud. Al argüir contra los defensores de la libertad, Aristóteles conservó muchos de sus pensamientos). En algunos puntos secundarios, Aristóteles mitiga ligeramente la teoría platónica de la esclavitud, censurando debidamente a su maestro por su excesiva dureza. Tampoco pudo resistirse a la tentación de criticar a Platón ni a la de transigir, aun tratándose de una transacción con las tendencias liberales de su tiempo.

Pero la teoría de la esclavitud es tan sólo una de las muchas ideas políticas de Platón adoptadas por Aristóteles. Especialmente su teoría del Estado ideal, hasta donde la conocemos, se halla modelada sobre la base de las teorías sustentadas en *La República* y *Las Leyes,* y su versión, cabe destacarlo, arroja considerable luz sobre la concepción platónica. El Estado ideal aristotélico constituye un término medio entre tres cosas, a saber, una aristocracia platónica romántica, un feudalismo «sano y equilibrado» y algunas ideas democráticas; pero es el feudalismo el que se lleva la mejor parte. Con los demócratas, Aristóteles sostiene que todos los ciudadanos deben tener derecho a participar en el gobierno. Pero claro está que esto no tiene la significación radical que podría creerse a primera vista, pues Aristóteles se apresura a explicar que no sólo los esclavos sino también todos los miembros de las clases productivas se hallan excluidos de la ciudadanía. De este modo, enseña —con Platón— que los artesanos no deben gobernar y que las clases gobernantes no deben trabajar ni ganar dinero. (Aunque se descuenta que lo poseen en cantidad). Poseen la tierra,

pero no la trabajan con sus manos. Sólo la caza, la guerra y otros entretenimientos semejantes son reputados dignos de los gobernantes feudales. El miedo aristotélico a cualquier forma de adquirir dinero, por ejemplo, todas las actividades profesionales, va aún más lejos, quizá, que el de Platón. Éste había utilizado el término «banáusico»[4] para describir la condición de plebeyo, abyecto o depravado. Aristóteles extiende el uso despectivo de este término hasta abarcar todos los intereses que no son simples y puros entretenimientos. En realidad, tal como lo usa, el término se halla muy cerca de lo que nosotros entendemos por «profesional», especialmente en el sentido en que lo descalifica en una competencia de aficionados, pero también en aquel en que se aplica a cualquier experto especializado como, por ejemplo, un médico. Para Aristóteles, toda forma de profesionalismo representa una pérdida de casta. Un caballero feudal —insiste—[5] jamás debe tomarse demasiado interés por «ninguna ocupación, arte o ciencia… También algunas *artes liberales,* es decir, artes que puede adquirir un caballero, pero siempre sólo hasta cierto punto. En efecto, si se toma demasiado interés por ellas sobrevendrán «ciertos efectos perjudiciales», es decir, que el sujeto se capacitará como profesional y perderá casta. He aquí, pues, la idea aristotélica de la *educación liberal,* idea —todavía con cierta vigencia desgraciadamente—[6] de lo que ha de ser la educación de un caballero, a diferencia de la educación del esclavo, el siervo, el sirviente o el profesional. Y dentro de la misma tónica, Aristóteles insiste repetidamente en que «el principio primero de toda acción es el ocio».[7] La admiración y deferencia de Aristóteles hacia las clases ociosas parece ser la expresión de una curiosa sensación de inquietud. Parece ser, en efecto, que el hijo del médico de la corte macedonia se hallaba preocupado por el problema de su propia posición social y, especialmente, por la posibilidad de perder casta debido a sus estudios que fácilmente podían ser considerados profesionales. «No se puede evitar la tentación de creer —declara Gomperz—[8] que temía escuchar denuncias de este tipo por parte de sus amigos aristocráticos… Es realmente extraño que uno de los más grandes estudiosos de todos los tiempos, si no el más grande, se resista a ser un estudioso profesional. Parecería que prefiriese, más bien, ser un *dilettante* o un hombre de mundo». Los sentimientos aristotélicos de

inferioridad se apoyan, quizá, en otra base todavía, aparte de su deseo de demostrar su independencia de Platón, aparte de su propio origen «profesional», y aparte del hecho de que era, sin duda, un «sofista» profesional (enseñaba, incluso, retórica), pues en Aristóteles, la filosofía platónica abandona sus grandes aspiraciones, sus reclamaciones de poder. A partir de este momento, sólo podía proseguir como disciplina de estudio. Y puesto que sólo un caballero feudal poseía el dinero y el tiempo necesarios para estudiar filosofía, todo lo más a que podía aspirar la filosofía, entonces, era a convertirse en un elemento adicional de la educación tradicional de todo caballero. Con esta aspiración mucho más modesta al la vista, Aristóteles juzga necesario persuadir al caballero feudal de que la especulación y contemplación filosóficas pueden convertirse en una parte de suma importancia de su «buena vida»; en efecto, ella constituye el método más agraciado, más noble y más refinado para matar el tiempo, si uno no se halla ocupado con intrigas políticas o asuntos de guerra. Es ésta la mejor manera de distraer el ocio, pues, como lo dice el propio Aristóteles, «a nadie se le ocurriría… declarar una guerra con ese fin».[9]

Cabe esperar de esta filosofía cortesana una prédica optimista, pues de otro modo no se concibe cómo podría resultar un pasatiempo agradable. Y, en verdad, es en su optimismo donde reside uno de los ajustes más importantes introducidos por Aristóteles en su sistematización[10] del platonismo. El sentimiento platónico de deriva había hallado expresión en la teoría de que todo cambio, por lo menos durante ciertos períodos cósmicos, debe ser perjudicial: transformación y degeneración son sinónimos. La teoría aristotélica admite la existencia de cambios favorables; de este modo, la transformación también puede ser progreso. Platón había enseñado que todo desarrollo tiene su punto de partida en un original, la Forma o Idea perfecta, de tal modo que el objeto en desarrollo debe perder su perfección en la medida en que cambia y en que decrece su similitud con el original. Esta teoría fue abandonada por su sobrino y sucesor, Espeucipo, así como también por Aristóteles. Pero Aristóteles acusó a los argumentos de Espeucipo de ir demasiado lejos, dado que éstos suponían una evolución biológica general hacia formas superiores. Al parecer, Aristóteles se oponía a las tan discutidas teorías biológicas evolucionistas de su tiempo.[11] Pero

el peculiar giro optimista que le imprimió al platonismo fue resultado, también, de la especulación biológica y se basó en la idea de la *causa final*.

Según Aristóteles, una de las cuatro causas de cualquier fenómeno u objeto —y también de todo movimiento o cambio— es la causa final o fin hacia el que se dirige el fenómeno. En la medida en que constituye un objetivo o fin deseado, la causa final también es *buena.* Se desprende de aquí que puede haber algún bien, no sólo en el punto de partida de un proceso (como había pensado Platón y Aristóteles lo admitía),[12] sino también en su punto final. Y todo esto es de particular importancia para cualquier cosa que tenga un comienzo en el tiempo o, como dice Aristóteles, para todo aquello que venga a la existencia. *La Forma* o *esencia de toda cosa en desarrollo es idéntica al propósito, fin o estado definitivo hacia el cual se desarrolla.* De este modo arribamos, pese a la refutación aristotélica, a algo sumamente parecido a la reforma del platonismo introducida por Espeucipo, La Forma o Idea que, al igual que en el sistema platónico, todavía se considera buena, se halla aquí al final en lugar del principio. Es ésta la fórmula exacta del reemplazo aristotélico del pesimismo por el optimismo.

La teleología de Aristóteles, es decir, su insistencia en el fin u objetivo del cambio como causa final, constituye una expresión de sus intereses preferentemente biológicos. Se advierte aquí la influencia de las teorías biológicas de Platón[13] y también de la proyección platónica de su teoría de la justicia al universo. En efecto, Platón no se limitó a enseñar que cada una de las diferentes clases de ciudadanos ocupaba su lugar natural en la sociedad, lugar al cual pertenecía y para el que se hallaba naturalmente dotado, sino que también trató de interpretar el universo de los objetos físicos y sus diferentes clases o categorías, basándose en principios similares. Así, trató de explicar el peso de los cuerpos pesados como las piedras o la tierra y su tendencia a caer, así como también la tendencia a elevarse del aire y del fuego, mediante la hipótesis de que éstos se esfuerzan por conservar o recobrar el lugar correspondiente a su categoría. Las piedras y la tierra caen debido a que se esfuerzan por ubicarse allí donde se encuentra la mayor parte de las piedras y de la tierra y donde tienen su lugar adecuado en el justo ordenamiento de la naturaleza. El aire y el fuego se

elevan porque se esfuerzan por llegar hacia donde se encuentran las grandes masas de aire y de fuego (los cuerpos celestes) y donde deben estar, de acuerdo con el justo ordenamiento de la naturaleza.[14] Esta teoría del movimiento atrajo al Aristóteles zoólogo, pues se combina fácilmente con la teoría de las causas finales y permite dar una explicación de todo el movimiento, comparándolo con el galope de los caballos ansiosos por regresar a sus establos. Aristóteles desarrolló estas ideas bajo la forma de su famosa teoría de los *lugares naturales.* Todo aquello que sea apartado de su propio lugar natural experimentará una tendencia natural a regresar a él. Pese a algunas modificaciones, la versión aristotélica del esencialismo platónico sólo presenta diferencias carentes de importancia. Claro está que Aristóteles insiste en que, a diferencia de Platón, para él las Formas o Ideas no existen con independencia de los objetos sensibles. Pero en la medida en que esta diferencia encierra importancia, se halla íntimamente relacionada con los ajustes introducidos en la teoría del cambio. En efecto, uno de los puntos principales de la teoría platónica es el de que debe considerarse que las Formas, Esencias u Originales (o Padres) existen con anterioridad a los objetos sensibles y con independencia de los mismos, puesto que éstos cada vez se alejan más de aquéllos. Aristóteles, por el contrario, hace que los objetos sensibles avancen hacia sus causas finales o metas, las cuales son identificadas[15] con sus Formas o esencias. Y como biólogo, supone que los objetos sensibles llevan en sí, potencialmente, el germen, por así decirlo, de sus estados finales o esencias. Esta es una de las razones por las que podemos decir que la Forma o esencia está en el objeto y no, como quería Platón, que es anterior o exterior a él. Para Aristóteles, todo movimiento o cambio significa la materialización (o «actualización») de algunas de las cualidades latentes inherentes a la esencia de la cosa.[16] Es, por ejemplo, una cualidad latente esencial de todo pedazo de madera, el que flote en el agua o el que sea capaz de arder, y estas cualidades latentes siguen siendo inherentes a su esencia aun cuando nunca se actualicen. Pero si tal ocurre, si la madera flota o arde, entonces lo potencial se materializa y de este modo se mueve o se transforma. Por consiguiente, la esencia, que abarca todas las cualidades potenciales de una cosa, es algo así como su fuente interna de cambio o movimiento. Esta esencia o Forma aristotélica, esta causa

«formal» o «final» es, por lo tanto, prácticamente idéntica a la «naturaleza» o «alma» de Platón, identidad que el propio Aristóteles se encarga de corroborar. «La naturaleza —escribe[17] en su *Metafísica*— pertenece a una misma categoría que lo potencial, pues constituye un principio de movimiento inherente a la cosa misma». Por otro lado, define al «alma» como la «primera entelequia del cuerpo viviente» y puesto que la «entelequia» es explicada, a su vez, como la Forma, o causa formal tenida por fuerza impulsora,[18] retornamos finalmente, mediante la ayuda de este aparato terminológico bastante complicado, al punto de vista platónico original, esto es, que el alma o naturaleza es algo muy próximo a la Forma o Idea pero inherente a la cosa, y su principio de movimiento. (Cuando Zeller elogió a Aristóteles por su «uso definido y amplio desarrollo de una terminología científica»[19] se me ocurre que debe haberse sentido algo incómodo al escribir la palabra «definido»; sin embargo, cabe reconocer su amplitud, así como también el hecho deplorable de que Aristóteles, al usar esta jerigonza complicada y pretenciosa, logró fascinar a una cantidad de filósofos, de tal modo que, para decirlo con las palabras de Zeller, durante miles de años le indicó el camino a la filosofía).

Aristóteles, que fue un historiador del tipo más enciclopédico imaginable, no realizó ninguna contribución directa al historicismo. Aparte de su adhesión a una versión más restringida de la teoría platónica de las inundaciones y otras catástrofes periódicas que destruyen la raza humana de tiempo en tiempo, dejando sólo algunos sobrevivientes,[20] no parece haberse interesado en el problema de las tendencias históricas. Pese a ello, puede demostrarse aquí Cómo su teoría del cambio se presta de suyo a las interpretaciones historicistas y cómo contiene todos los elementos necesarios para elaborar una grandiosa filosofía historicista. (Esta oportunidad no fue plenamente explotada antes de Hegel). Cabe distinguir tres doctrinas historicistas que derivan directamente del esencialismo aristotélico: 1) Sólo en el caso de que una persona o Estado se desarrolle, y sólo por medio de su historia, podemos llegar a *conocer* algo de su «esencia oculta y sin desarrollar» (para utilizar una frase de Hegel).[21] Esta doctrina conduce luego, ante todo, a la adopción de un método historicista, es decir, al principio de que podemos obtener cualquier conocimiento de las

entidades o esencias sociales con sólo aplicar el método histórico, a saber, con el solo estudio de los cambios sociales. Pero la doctrina lleva aún más lejos (especialmente cuando se halla relacionada con el positivismo moral de Hegel, que identifica lo conocido, así como también lo real, con lo bueno), hacia la adoración de la Historia y su exaltación como el Gran Teatro de la Realidad, y también el Tribunal de Justicia del Universo. 2) El cambio, al revelar lo que se oculta en la esencia latente, sólo puede tornar manifiesta esta esencia, lo potencial, la semilla que, desde el principio, ha pertenecido intrínsecamente al objeto cambiante.

Esta doctrina conduce a la idea historicista de un destino histórico o de un hado esencial ineludible, pues, como Hegel[22] lo demostró más tarde, «lo que denominamos principio, objetivo o *destino*», no es sino la «esencia oculta sin desarrollar». Esto significa que todo lo que le ocurra a un hombre, una nación o un Estado, debe considerarse proveniente de la esencia, de la cosa real, de la «personalidad» real que se pone de manifiesto en este hombre, nación o Estado, lo cual lo explica por sí mismo. «El destino de un hombre se halla inmediatamente relacionado con su propio ser, es algo, en verdad, contra lo cual puede luchar pero que forma parte, de hecho, de su propia vida.. Esta formulación (debida a Caird)[23] de la teoría hegeliana del destino viene a ser, indudablemente, la contraparte histórica y romántica de la teoría aristotélica de que todos los cuerpos buscan sus propios «lugares naturales». Claro está que sólo se trata de una expresión retumbante de la perogrullada de que lo que le ocurre a un hombre no sólo depende de las circunstancias externas, sino también de él mismo, esto es, de la forma en que reacciona ante ellas. Pero al lector ingenuo le complace en extremo su capacidad para comprender y para sentir la verdad de estas profundidades de la sabiduría que exigen para su formulación la ayuda de palabras tan emocionantes como el «destino» y, especialmente, «su propio ser». 3) A fin de tornarse real o material, la esencia debe desenvolverse a través del cambio. Más tarde, con Hegel, esta doctrina adopta la siguiente forma:[24] «Aquello que existe sólo por sí mismo es… una mera potencialidad: no ha emergido todavía a la Existencia… Sólo mediante la actividad se actualiza la Idea». De este modo, si deseo «emerger a la Existencia» (deseo bien modesto por cierto), entonces debo «afirmar mi

personalidad». Esta teoría —bastante popular aún— conduce, como Hegel lo advierte claramente, a una nueva justificación de la teoría de la esclavitud. Pues la afirmación del propio ser significa,[25] en lo que a las relaciones con los demás se refiere, la tentativa de dominarlos. En realidad, Hegel señala que todas las relaciones personales pueden reducirse, de este modo, a la relación fundamental de amo y esclavo, de dominación y sometimiento. Cada uno debe esforzarse para afirmar y poner a prueba *su* propia personalidad y aquel que carezca de la naturaleza, la valentía o la capacidad general necesarias para conservar su independencia, deberá ser reducido a la servidumbre. Esta encantadora teoría de las relaciones personales tiene su contraparte, por supuesto, en la teoría hegeliana de las relaciones internacionales. Las naciones deben afirmar sus derechos sobre la Escena de la Historia y es su deber intentar la dominación del mundo.

Todas estas consecuencias historicistas de tan vasto alcance, que en el próximo capítulo examinaremos desde un nuevo ángulo, durmieron durante más de veinte siglos «ocultas y latentes» en el esencialismo de Aristóteles. El aristotelismo resultó, así, más fecundo de lo que supuso la mayoría de sus muchos admiradores.

II

> El principal peligro para nuestra filosofía, aparte de la pereza y la nebulosidad, es el escolasticismo… que trata lo vago como si fuera preciso…
>
> F. P. Ramsay

Hemos alcanzado ya un punto en que podríamos pasar a analizar, sin más dilaciones, la filosofía historicista de Hegel, o, en todo caso, comentar brevemente las evoluciones del sistema operadas entre Aristóteles y Hegel, y el advenimiento del cristianismo, lo cual se ha dejado, sin embargo, para la sección tercera con que concluye este capítulo. Ahora, a manera de digresión, pasaremos a examinar un problema más técnico, el *método esencialista de las definiciones,* de Aristóteles.

El problema de las definiciones y del «significado de los términos» no guarda una relación directa con el historicismo. Pero ha sido una fuente inagotable de confusiones y, particularmente, de ese tipo de verborragia que cuando se combina con el historicismo a la manera hegeliana, engendra esa ponzoñosa enfermedad intelectual de nuestro tiempo que hemos denominado *filosofía oracular*. Y es también la fuente principal de la influencia intelectual —todavía predominante, desgraciadamente— de Aristóteles; de todo ese escolasticismo verboso y vacío que rezuma no sólo la Edad Media, sino también nuestra propia filosofía contemporánea, pues hasta filósofos tan recientes como L. Wittgenstein,[26] padecen, como veremos más adelante, esta influencia. El desarrollo del pensamiento a partir de Aristóteles podría resumirse, a mi juicio, diciendo que todas las disciplinas permanecieron detenidas, mientras utilizaron el método aristotélico de la definición, en un estado de un hueco palabrerío y escolasticismo estéril, y que la medida en que las diversas ciencias lograron efectuar algún progreso dependió del grado en que consiguieron librarse de este método esencialista. (Y ésta es la razón por la cual una parte tan grande de nuestra «ciencia social» permanece todavía en la Edad Media). El examen de este método debería ser algo abstracto, debido al hecho de que el problema ha sido completamente oscurecido por Platón y Aristóteles, cuya influencia ha originado prejuicios profundamente arraigados nada fáciles de extirpar. Pese a todo, quizá no carezca de interés el análisis de la fuente de tanta confusión y verbosidad.

Aristóteles siguió a Platón al distinguir entre *conocimiento y opinión*.[27] El conocimiento o la ciencia puede ser, según Aristóteles, de dos clases diferentes: demostrativo o intuitivo. El *conocimiento demostrativo* es también el conocimiento de las «causas». Consiste en enunciados que pueden demostrarse —las conclusiones— junto con sus demostraciones silogísticas (que presentan las «causas» en sus «términos medios»). El *conocimiento intuitivo* consiste en la captación de la «forma indivisible», esencia o naturaleza de una cosa (si es «inmediata», es decir, si su «causa» es idéntica a su naturaleza esencial); él es la fuente primera de toda ciencia, puesto que capta las premisas básicas originales de todas las demostraciones.

Indudablemente, Aristóteles tenía razón cuando insistía en que no debemos intentar probar o demostrar *todo* nuestro conocimiento. Toda prueba debe derivar de ciertas premisas; la prueba como tal, es decir, la derivación de las premisas no puede, por lo tanto, establecer definitivamente la verdad de ninguna conclusión, sino tan sólo demostrar que la conclusión debe ser cierta, *siempre que* las premisas sean ciertas. Si exigiésemos que las premisas, a su vez, fuesen probadas, la cuestión de la verdad sólo se trasladaría un paso más hacia un nuevo conjunto de premisas y así, sucesivamente, hasta el infinito. Para evitar esta regresión infinita (como dicen los lógicos), Aristóteles enseñó que debíamos suponer la existencia de ciertas premisas indudablemente ciertas y que no necesitan ninguna prueba; fueron éstas las llamadas «premisas básicas». Si admitimos la validez de los métodos mediante los cuales se extraen las conclusiones de estas premisas básicas, entonces podríamos decir que, de acuerdo con Aristóteles, la totalidad del conocimiento científico se cifra en dichas premisas básicas y estaría a nuestro alcance si pudiéramos, tan sólo, obtener una lista enciclopédica de las mismas. Pero ¿cómo lograrlo? Al igual que Platón, Aristóteles creía que todo conocimiento se obtiene, en última instancia, por medio de una captación intuitiva de la esencia de las cosas. «Sólo podemos conocer una cosa conociendo su esencia», escribe Aristóteles,[28] y también: «Conocer una cosa es conocer su esencia». Una «premisa básica» no es, según él, sino un enunciado que describe la esencia de una cosa. Pero es precisamente este enunciado lo que él denomina[29] definición. De este modo, todas *«las premisas básicas de las pruebas» son definiciones.*

¿Cómo son las definiciones? He aquí un ejemplo de definición: «Un cachorro es un perro joven». El sujeto de este juicio-definición, el término «cachorro», recibe el nombre de *término a definir* (o *término definido);* las palabras «perro joven», el de *fórmula definitoria.* Por regla general, la fórmula definitoria es más larga y más complicada que el término definido, a veces en grado sumo. Aristóteles considera[30] el término a definir como un nombre de la esencia del objeto y la fórmula definitoria como la descripción de esa esencia. E insiste en que la fórmula definitoria debe suministrar una descripción exhaustiva de la esencia o de las propiedades

esenciales del objeto en cuestión; de este modo, un enunciado del tipo «un cachorro tiene cuatro patas», si bien es verdadero, no constituye una definición satisfactoria, puesto que no agota lo que podría llamarse la esencia del ser cachorro, sino que también vale para un perro o un caballo viejo, y del mismo modo, el enunciado «un cachorro es negro», si bien puede valer para algunos cachorros no vale para todos y no describe, por lo tanto, propiedades esenciales sino tan sólo accidentales del término definido.

Pero el problema más difícil es el de cómo podemos proveernos de definiciones o premisas básicas y asegurarnos de que sean correctas, es decir, de que no hayamos errado, captando lo que no es esencial. Aunque Aristóteles no se muestra muy claro en este punto,[31] no puede dudarse seriamente de que, en lo fundamental, también aquí sigue los pasos de Platón. Platón enseñaba[32] que podemos captar las Ideas mediante la ayuda de cierto tipo de *intuición intelectual* infalible, es decir, que podemos visualizarlas con los «ojos de la mente», proceso éste que Platón consideraba análogo al de la visión, pero en exclusiva dependencia del intelecto *y* con exclusión de todo elemento que guardase alguna dependencia de los sentidos. La concepción aristotélica, aunque menos radical e inspirada que la de Platón, en definitiva viene a ser lo mismo.[33] En efecto, si bien enseña que llegamos a la definición sólo después de haber hecho muchas observaciones, admite que la experiencia sensorial no basta, por sí misma, para captar la esencia universal y que no puede, por consiguiente, dar plenamente origen a una definición. En definitiva, se limita a postular, simplemente, que estarnos dotados de una intuición intelectual, una facultad mental o intelectual que nos permite captar infaliblemente la esencia de las cosas y conocerlas. Y supone, además, que si conocemos una esencia intuitivamente deberemos ser capaces de describirla y también, en consecuencia, de definirla. (Los argumentos contenidos en los *Segundos Analíticos* en favor de esta teoría son sorprendentemente débiles. Consisten, tan sólo, en señalar que nuestro conocimiento de las premisas básicas no puede ser demostrativo puesto que esto conduciría a una regresión infinita, y que las premisas básicas deben ser tan ciertas, por lo menos, como las conclusiones que en ellas se basan.

«Se sigue de esto —escribe— que no puede haber conocimiento demostrativo de las premisas primeras, y puesto que nada fuera de la intuición intelectual puede ser más cierto que el conocimiento demostrativo, se sigue que debe ser la intuición intelectual la que capte las premisas básicas.. En su *De Anima,* así como también en la parte teológica de la *Metafísica,* encontramos algo más que un argumento; en efecto, se trata aquí de una verdadera teoría de la intuición intelectual, donde se afirma que ésta se pone en contacto con su objeto, la esencia, y llega a convertirse, incluso, en una misma cosa que su objeto. «El conocimiento concreto es idéntico a su objeto»).

Resumiendo este breve análisis, creo que se puede dar una descripción bastante exacta del ideal aristotélico del conocimiento perfecto y completo diciendo que éste vio el objetivo final de toda indagación en la compilación de una enciclopedia con las definiciones intuitivas de todas las esencias, es decir, con sus nombres y sus correspondientes fórmulas definitorias, y que consideró que el progreso del conocimiento consistía en la acumulación gradual de estos datos enciclopédicos, en expandirlos y en llenar los vacíos de su contenido y, por supuesto, en su derivación silogística de «la masa total de los hechos», que constituye el conocimiento demostrativo.

Pues bien, no es posible dudar que todas estas concepciones esencialistas se hallan en franca oposición con los métodos de la ciencia moderna. (Al decir esto pensamos sobre todo en las ciencias empíricas, pues tal vez sea otro el caso de la matemática). En primer término, aunque hacemos todo lo posible por hallar la verdad, en la ciencia somos conscientes del hecho de que nunca podemos estar seguros de haberla alcanzado. Hemos aprendido desde antiguo, a través de múltiples desengaños, que nunca debemos esperar resultados definitivos. Y también hemos aprendido a no desanimarnos cuando nuestras teorías científicas se vienen a tierra por la comprobación de nuevos hechos. En efecto, en la mayoría de los casos podemos determinar con gran seguridad cuál de cutre dos teorías es la mejor. Podemos saber, de este modo, si realizamos algún progreso y es este conocimiento el que compensa, a la mayoría de los investigadores, por la pérdida de la esperanza de alcanzar la certeza definitiva, En otras palabras, sabernos que nuestras teorías científicas

deberán conservar siempre su carácter de hipótesis pero que, en muchos casos importantes, podremos establecer si una nueva hipótesis es o no superior a la antigua. En efecto, si son diferentes habrán de conducir a predicciones distintas, predicciones que, frecuentemente, son susceptibles de ser probadas experimentalmente; y sobre la base de un experimento crítico de esta naturaleza, se puede encontrar, a veces, que la nueva teoría conduce a resultados satisfactorios allí donde se atasca la anterior. De este modo, podemos decir que en nuestra búsqueda de la verdad hemos reemplazado la certeza científica con el progreso científico y esta concepción del método científico se ve corroborada por la evolución de la ciencia, pues ésta no se desarrolla por medio de una acumulación enciclopédica gradual de datos esenciales, como pensaba Aristóteles, sino de un modo mucho más revolucionario, La ciencia progresa mediante ideas audaces, mediante la exposición de nuevas e insólitas teorías (como la de que la Tierra no es plana o de que «el espacio métrico» no es plano) y el abandono de las viejas.

Pero esta concepción del método científico significa[34] que en la ciencia no hay «*conocimiento*», en el sentido en que Platón y Aristóteles usaron la palabra, vale decir, en el sentido que le atribuye un alcance definitivo; en la ciencia jamás existen razones suficientes para creer que se ha alcanzado la verdad de una vez por todas. Lo que habitualmente denominamos «conocimiento científico» no es, por regla general, conocimiento en este sentido, sino más bien la información concerniente a diversas hipótesis contradictorias y a la forma en que éstas se comportan frente a diversas pruebas; es, para emplear las palabras de Platón y Aristóteles, la información relativa a la última y mejor probada *«opinión»* científica. Esta concepción significa, además, que en la ciencia se carece de pruebas (exceptuando, por supuesto, la matemática pura y la lógica). En las ciencias empíricas —que son las únicas capaces de suministrarnos información acerca del mundo en que vivimos— no hay pruebas, si por «prueba» entendemos un razonamiento que establezca de una vez para siempre la verdad de determinada teoría. (Lo que sí hay, sin embargo, son refutaciones de las teorías científicas). Por otro lado, la matemática pura y la lógica, que admiten la posibilidad de la prueba, no nos suministran datos

acerca del mundo sino que elaboran tan sólo los medios para describirlo. De este modo, podría decirse (como ya hemos indicado en otra parte)[35] que «en la medida en que los enunciados científicos se refieren al mundo de la experiencia, deben ser refutables; y, en la medida en que sean irrefutables, no se referirán al mundo de la experiencia». Pero si bien la prueba no desempeña papel alguno en las ciencias empíricas, sí lo desempeña el razonamiento[36] y su papel es, por lo menos, tan importante como el que cumplen la observación y la experimentación.

El papel de las definiciones, especialmente en la ciencia, difiere también profundamente del que les asignaba Aristóteles. Éste pensaba que lo primero que se indica con una definición es la esencia de la cosa —quizá al nombrarla para luego describirla mediante la ayuda de la fórmula definitoria, exactamente del mismo modo en que en una oración corriente, por ejemplo, «este potro es negro», señalamos primero cierta cosa, «este potro», para luego describirlo, calificándole de «negro». Y enseñaba, asimismo, que al describir de este modo la esencia hacia la cual apunta el término a definir, no hacemos sino determinar o explicar el *significado*[37] del término. En consecuencia, la definición puede contestar a la vez dos preguntas íntimamente relacionadas. Una de ellas es: «¿Qué es esto?»; por ejemplo, «¿qué es un potro?»; se pregunta aquí cuál es la esencia denotada por el termino definido. Y la otra: «¿qué significa esto?», por ejemplo, «¿qué significa “potro”?». En este caso se pregunta por el significado del término (esto es, del término que denota la esencia). En el contexto actual, no es necesario distinguir entre estas dos preguntas; lo más importante es ver lo que tienen en común. Quisiera llamar la atención especialmente sobre el hecho de que *ambas preguntas son planteadas por el termino que aparece, en la definición, a la izquierda, y contestadas por la fórmula definitoria que aparece a la derecha*. Este hecho caracteriza la concepción esencialista, de la cual el método científico de la definición difiere radicalmente.

Cabe afirmar que, en tanto de acuerdo con la interpretación esencialista hay que leer las definiciones de forma «normal», vale decir, *de izquierda a derecha, las definiciones, tal como las usa normalmente la ciencia moderna deben leerse de atrás hacia adelante o de derecha a izquierda*, pues

comienzan con la fórmula definitoria y exhiben luego un breve rotulo para la misma. De este modo, desde el ángulo científico, la definición «un potro es un caballo joven» vendría a ser la respuesta a la pregunta «*¿Qué nombre se le da* a un caballo joven», y no a aquella otra: «*¿Qué es* un potro?» (Las preguntas como éstas: «*¿Qué es* la vida?», o «*¿Qué es* la gravedad?» no desempeñan papel alguno en la ciencia). El uso científico de las definiciones, caracterizado por la lectura «de derecha a izquierda», podría denominarse interpretación *nominalista,* en oposición a la aristotélica o *esencialista.*[38] En la ciencia moderna sólo[39] existen definiciones nominalistas, es decir, símbolos o rótulos sucintos utilizados en bien de la brevedad expositiva. Con lo cual puede verse, de inmediato, que las definiciones no desempeñan ningún papel importante en la ciencia. En efecto, los símbolos sintéticos siempre pueden ser reemplazados, por supuesto, con expresiones más largas, vale decir, por sus fórmulas definitorias correspondientes. Claro está que en algunos casos esto podría tornar nuestro lenguaje científico sumamente embarazoso con la consiguiente pérdida de tiempo y papel. Pero no por ello habríamos de perder la menor pizca de información fáctica. Nuestro «conocimiento científico», en el sentido en que cabe usar este término con propiedad, no se altera en lo más mínimo aunque eliminemos todas las definiciones; el único efecto incide sobre nuestro lenguaje, que no perdería en precisión,[40] pero sí en brevedad. (No ha de entenderse por esto que no exista en la ciencia una necesidad práctica urgente de introducir toda clase de definiciones en bien de la brevedad). Difícilmente pudiera pensarse en un contraste mayor que el que presenta esta concepción de las definiciones con la de Aristóteles. En efecto, las definiciones esencialistas de este último constituyen los principios de que deriva todo nuestro conocimiento. Contienen, de este modo, todo nuestro conocimiento y sirven para sustituir una fórmula larga por otra breve. A diferencia de esto, las definiciones científicas o nominalistas no contienen conocimiento alguno, ni siquiera «opinión», ni hacen otra cosa fuera de introducir nuevos rótulos breves y arbitrarios; su rivalidad es sintetizar la exposición de los hechos.

En la práctica estos rótulos son de la mayor utilidad. Para comprenderlo, basta considerar las extremas dificultades que se le plantearían a un

bacteriólogo si cada vez que hablase de cierta bacteria tuviera que repetir toda su descripción (incluidos los métodos de coloración, etc., mediante los cuales es posible distinguirla de una cantidad de especies semejantes). Y podremos comprender también, mediante una consideración similar, por que ha sido olvidado con tanta frecuencia, aun por los hombres de ciencia, el hecho de que las definiciones científicas deben ser leídas «de derecha a izquierda», según se ha explicado más arriba. En efecto, la mayoría de la gente, al estudiar una ciencia —digamos por ejemplo la bacteriología— por primera vez, debe tratar de encontrar los significados de todos estos nuevos términos técnicos que le salen al paso. De esta manera, lo que hacen realmente es *aprender* la definición de «izquierda a derecha», sustituyendo, como si se tratase de una definición esencialista, una descripción muy larga por otra sumamente breve. Pero esto no es más que un accidente psicológico, y bien puede suceder que el maestro o autor de un libro de texto proceda de un modo totalmente distinto, introduciendo el término técnico sólo después de haber surgido la necesidad del mismo.[41]

Hasta aquí hemos tratado de demostrar que el uso científico o nominalista de las definiciones es totalmente distinto del método esencialista de Aristóteles. Pero puede mostrarse, asimismo, que la concepción esencialista es, de suyo, simplemente insostenible. A fin de no prolongar indebidamente esta digresión,[42] sólo criticaremos aquí dos doctrinas esencialistas que tienen todavía cierta significación por servir de base a ciertas escuelas modernas de considerable influencia. Una es la teoría esotérica de la intuición intelectual y la otra, la difundida teoría de que «debemos definir nuestros términos» si deseamos ser precisos.

Aristóteles sostenía, junto con Platón, que poseemos una facultad, la de la intuición intelectual, por medio de la cual podemos visualizar las esencias y descubrir cuáles definiciones son las correctas; punto de vista éste compartido y repetido por muchos esencialistas modernos. Otros filósofos, siguiendo los pasos de Kant, sostienen que no poseemos nada de eso. En mi opinión, es posible admitir que poseemos cierta facultad que podría denominarse «intuición intelectual», o, mejor dicho, que cabría describir de este modo algunas de nuestras experiencias intelectuales. Por ejemplo, de todo aquel que «comprende» una idea, un punto de vista, o un

método aritmético —v. gr., la multiplicación— en el sentido de que lo «capta», podría decirse que lo comprende intuitivamente, y son incontables las experiencias intelectuales de esa suerte. Pero quisiera insistir, por otro lado, en que estas experiencias, por importantes que sean para nuestros esfuerzos científicos, no pueden servir jamás para establecer la verdad de una idea o teoría, por muy vehemente que sea el sentimiento intuitivo de que debe ser cierta o de que es «evidente por sí misma».[43] Estas intuiciones no pueden servir siquiera como argumento, si bien pueden impulsarnos a buscar dichos argumentos, pues bien puede suceder que alguna otra persona experimente una intuición igualmente fuerte pero contraria, es decir, la de que la teoría es falsa. El camino de la ciencia está empedrado de teorías descartadas, tenidas alguna vez por evidentes. Francis Bacon, por ejemplo, se burlaba de aquellos que negaban la verdad evidente de que el Sol y las estrellas rotaban en torno a la Tierra, la cual, evidentemente, se hallaba en reposo. La intuición desempeña, sin duda, un importante papel en la vida del hombre de ciencia, del mismo modo que en la vida del poeta. Es ella quizá quien lo guía hacia sus descubrimientos, pero también puede conducirlo al fracaso. En todo caso, no trasciende nunca de la esfera de sus asuntos privados, si se me permite la expresión. La ciencia no le pregunta cómo se le han ocurrido sus ideas, sino que lo único que le importa son aquellos razonamientos que puedan ser puestos a prueba por todo el mundo. El gran matemático Gauss describió claramente esta situación al exclamar en cierta ocasión: «Ya conseguí el resultado que buscaba, pero todavía no sé cómo se llega a él». Todo esto se aplica, por supuesto, a la doctrina aristotélica de la intuición intelectual de las llamadas esencias,[44] que fue difundida por Hegel *y,* en nuestros propios tiempos, por E. Husserl, y sus numerosos discípulos, e indica que la «intuición intelectual de las esencias» o la «fenomenología pura», como la llama este último, no es un método ni científico ni filosófico. (Fácilmente puede decidirse la tan debatida cuestión de si es o no una nueva invención, como piensan los fenomenólogos puros, o si es, tal vez, una versión del cartesianismo, o hegelianismo: es, simplemente, una versión más del aristotelismo).

La segunda doctrina a considerar guarda relaciones aún más importantes con las concepciones modernas y se halla vinculada especialmente con el problema del verbalismo. A partir de Aristóteles, se hizo ampliamente conocido el hecho de que no se pueden probar todos los enunciados y de que cualquier tentativa de ese tipo tendría que claudicar tarde o temprano, pues de otro modo, sólo conduciría a una infinita regresión de las pruebas. Pero ni él,[45] ni tampoco, al parecer, gran número de autores modernos parecen darse cuenta de que la tentativa análoga de definir el significado de todos nuestros términos debe conducir, del mismo modo, a una regresión infinita de las definiciones. El siguiente pasaje extraído de *Plato To Day,* de Crossman, es característico de un punto de vista sostenido indirectamente por muchos filósofos contemporáneos de nota, por ejemplo, Wittgenstein: [46] «… si no conocemos con precisión los significados de las palabras que empleamos, no podremos analizar cosa alguna con provecho. La mayor parte de los fútiles razonamientos en que gastamos nuestro tiempo obedecen, en gran medida, al hecho de que todos nosotros poseemos nuestros propios significados vagos para las palabras que utilizamos y suponemos que nuestros interlocutores las utilizan con el mismo sentido. Si empezásemos por definir nuestros términos, nuestras discusiones podrían ser mucho más provechosas. De igual modo, no tenemos más que leer el diario para observar que el éxito de la propaganda (la moderna contraparte de la retórica), depende considerablemente de la confusión del significado de los términos. Si se obligara por ley a los políticos a definir con precisión todos los términos que usan perderían la mayor parte de su influjo popular; sus discursos se harían mis breves y muchos de sus desacuerdos resultarían puramente verbales». Este pasaje resulta altamente característico de uno de los prejuicios que debemos a Aristóteles, a saber, el prejuicio de que el lenguaje puede tornarse más preciso mediante el uso de definiciones. Veamos si esto es realmente posible.

En primer lugar, puede verse claramente que si los «políticos» (u otros cualesquiera) «fueran obligados por ley a definir con precisión todos los términos que usan», sus discursos no serían más cortos sino infinitamente más largos. En efecto, una definición no puede establecer el significado de un término, así cama una prueba o deducción[47] no puede establecer la

verdad de un enunciado; lo único que pueden hacer ambas es desplazar el problema un paso más atrás. En tanto que la deducción traslada el problema de la verdad hacia las premisas, la definición lo desplaza hacia los términos definitorios (esto es, los términos que integran la fórmula definitoria). Pero éstos, por muchas razones,[48] suelen ser tan vagos *y* confusos como los términos que habían servido de punto de partida; en todo caso, no sería aquí menos forzoso que antes su rigurosa definición, lo cual nos llevaría a nuevos términos, que también tendrían que ser definidos. Y así hasta el infinito. Vemos, pues, que la exigencia de que se definan todos nuestros términos es tan insostenible como la de que todas nuestras afirmaciones sean probadas.

A primera vista, esta crítica puede no parecer justa. Podría decirse, así, que lo que se propone la gente, al pedir definiciones, es la eliminación de las ambigüedades que tan a menudo van aparejadas con palabras tales como[49] «democracia», «libertad» «deber», «religión», etc.; que es prácticamente imposible definir todos nuestros términos pero no algunos de los más peligrosos, por lo menos en un primer grado, es decir, forzando la aceptación de los términos definitorios o, dicho de otro modo, deteniéndose después de uno o dos pasos en la definición, a fin de evitar una regresión infinita. Esta defensa, no obstante, es insostenible. Admitimos que los términos mencionados son objeto de múltiples confusiones, pero negamos que la tentativa de definirlos pueda proporcionar la menor ventaja. Lejos de ello, sólo puede agravar el problema. Que mediante la «definición de sus términos», aun de un solo paso, es decir, dejando sin definir los términos definitorios, los políticos no podrían abreviar sus discursos, es perfectamente evidente; en efecto, cualquier definición esencialista, vale decir, aquellas que «definen nuestros términos» (a diferencia de las nominalistas que introducen nuevos términos técnicos) significa la sustitución de una exposición breve por otra larga, como ya vimos más arriba. Además, la tentativa de definir los términos sólo habría de aumentar la vaguedad y las confusiones ya existentes, dado que no es posible exigir que todos los términos definitorios sean definidos a su vez; y, de este modo, un político hábil o un filósofo podrían satisfacer fácilmente esta exigencia; si se les preguntase, por ejemplo, qué quieren decir con «democracia»,

podrían responder «el gobierno de la voluntad general» o «el gobierno del espíritu del pueblo», con lo cual, habiendo proporcionado la definición exigida y satisfecho las normas superiores de la precisión, nadie se atrevería ya a criticarlos. ¿Y cómo podría hacerse, en verdad, si la exigencia de definir, a su vez, los términos «gobierno», «pueblo», «voluntad» o «espíritu» nos pondría en camino de una infinita regresión? Pocos se atreverían a hacerlo y, aun así, no por ello sería menos fácil satisfacer la nueva exigencia. Por otro lado, toda discusión acerca de si la definición es o no correcta, sólo puede llevar a una vacía controversia verbal.

De esta manera, la concepción esencialista de la definición se viene a tierra, aun cuando no intente, con Aristóteles, establecer los «principios» de nuestro conocimiento, sino tan sólo, más modestamente, «definir el significado de nuestros términos».

Sin embargo, es indudable que la exigencia de que hablemos claramente y sin ambigüedad es de suma importancia y debe ser satisfecha. ¿Puede lograrlo la concepción nominalista? ¿Y puede el nominalismo eludir la regresión infinita?

Así es en efecto. Para la concepción nominalista no existe ninguna dificultad equivalente a la de la regresión infinita. Como ya vimos, la ciencia no emplea definiciones a fin de determinar el significado de sus términos, sino tan sólo para introducir rótulos útiles y breves. Y tampoco depende de las definiciones, al punto que todas ellas podrían omitirse sin que se perdiera dato alguno. Se sigue de aquí que en la ciencia *todos los términos realmente necesarios deben ser términos indefinidos.* ¿Cómo se aseguran las ciencias, entonces, del significado de los términos que emplean? Se han sugerido varias respuestas para esta pregunta,[50] pero no creo que ninguna de ellas sea satisfactoria. La situación parece ser la siguiente: el aristotelismo y los sistemas filosóficos con él relacionados nos enseñaron durante largo tiempo cuán importante es poseer un conocimiento preciso del significado de nuestros términos y todos nos sentimos inclinados a creer en ello. Seguimos aferrándonos, así, a ese credo, pese al hecho incuestionable de que la filosofía, que durante veinte siglos viene preocupándose por el significado de sus términos, se halla repleta de verborragia deplorablemente vaga y ambigua, en tanto que una ciencia

como la física, que no se preocupa prácticamente en absoluto de los términos y su significado y sí en cambio de los hechos, ha alcanzado una notable precisión. Esto, por cierto, ha de tomarse como índice de que bajo la influencia aristotélica se exageró desmesuradamente la importancia del significado de los conceptos. Pero a mi juicio indica algo más. En efecto, esta concentración en el problema del significado no sólo no logra alcanzar precisión sino que es, en sí misma, la principal fuente de vaguedad, ambigüedad y confusión. En la ciencia debemos procurar que las afirmaciones que formulamos nunca *dependan* del significado de nuestros términos. Aun allí donde se definen los términos, no se trata por ello de deducir dato alguno de la definición o de basar argumento alguno sobre ella. He ahí, pues, la razón por la que los términos nos crean tan pocas dificultades. La norma debe ser no sobrecargarse con ellos y tratar de darles el menor peso posible. No debe tomarse su «significado» con demasiada seriedad; siempre hemos de tener conciencia de que nuestros términos son algo vagos (puesto que hemos aprendido a usarlos sólo en aplicaciones prácticas) y si llegamos a la precisión, no es reduciendo su vaguedad a exactitud, sino más bien conservándola dentro de sus límites, redactando cuidadosamente nuestras frases de tal forma que no interfieran con los posibles matices de significado de nuestros términos. Ésta es la única manera, a mi juicio, de sortear las dificultades que nos plantean las palabras.

La idea de que la precisión de la ciencia y del lenguaje científico depende de la precisión de sus términos es, por cierto, muy plausible, pero no por eso deja de ser, en mi opinión, un mero prejuicio. La precisión de un lenguaje depende, más bien, precisamente del hecho de que no recargue sus términos con la tarea de ser precisos. Términos como «duna» o «viento» son, ciertamente, muy vagos. (¿Cuántos centímetros de altura debe tener una masa de arena para merecer el nombre de «duna»? ¿A qué velocidad debe moverse el aire para que se pueda llamar «viento»?) No obstante, para los fines geológicos, estos términos son suficientemente precisos; cuando se quiere ser mis exacto no hay ningún inconveniente en agregar: «dunas de 1 a 10 metros de alto» o «viento de una velocidad de 40 a 60 km por hora». Con las demás ciencias exactas sucede lo mismo. En las mediciones físicas,

por ejemplo, siempre se tiene en cuenta el margen dentro del cual puede haber error en el cálculo, y la precisión no consiste en tratar de reducir este margen a cero, en pretender que no existe, sino más bien en su reconocimiento explícito.

Aun en los casos en que un término ha acarreado dificultades como, por ejemplo, el término «simultaneidad» en la física, ello no se debió a que su significado fuera impreciso o ambiguo, sino a cierto prejuicio intuitivo que nos inducía a cargar el término con demasiada significación o con un sentido demasiado «preciso». Lo que Einstein hallo en su crítica de la simultaneidad fue que cuando se hablaba de hechos simultáneos, los físicos formulaban un supuesto tácito (la señal de una velocidad infinita) que resultó ser ficticio. El fallo no estaba en que el término no tuviera significado o que éste fuera ambiguo o no lo bastante preciso; lo que Einstein descubrió fue, más bien, que la eliminación del supuesto teórico, inadvertido hasta entonces por su evidencia intuitiva, podía obviar una dificultad que se había planteado en la ciencia. Por consiguiente, lo que realmente le interesaba no era una cuestión de significado del término, sino, en cambio, la verdad de una teoría. Es sumamente improbable que se hubiera llegado al mismo resultado si se hubiese partido, aparte de todo problema físico definido, del propósito de perfeccionar el concepto de simultaneidad mediante el análisis de su «significado esencial» o, incluso, de lo que los físicos «quieren decir realmente» cuando hablan de simultaneidad.

Creo que este ejemplo puede servir para enseñarnos que no debemos apresurarnos a resolver los problemas antes de que se hayan planteado. Y pienso también que la preocupación por cuestiones tales como el significado de los términos, su vaguedad, ambigüedad, etc., no puede justificarse en modo alguno apelando al ejemplo de Einstein. Esta preocupación descansa, más bien, en el supuesto de que es mucho lo que depende del significado de nuestros términos y de que, en realidad, operamos con ese significado, lo cual debe conducir a la verbosidad y al escolasticismo. Desde este punto de vista, cabe criticar la doctrina de Wittgenstein,[51] quien sostiene que mientras la ciencia investiga cuestiones de hecho, la misión de la filosofía es esclarecer el significado de los

términos, depurando así nuestro lenguaje y eliminando las dificultades idiomáticas. Es rasgo típico de las opiniones de esta escuela el no conducir a cadena alguna de razonamientos susceptibles de ser criticados racionalmente; la escuela dirige sus sutiles análisis,[52] por lo tanto, exclusivamente al pequeño círculo esotérico de los iniciados. Esto parece sugerir que cualquier preocupación por el significado de las palabras tiende a conducir a ese resultado tan típico de la filosofía aristotélica: el escolasticismo y el misticismo.

Consideremos brevemente cómo surgen estos dos resultados típicos del aristotelismo. Aristóteles insistió en que la demostración o prueba y la definición eran los dos métodos fundamentales para obtener conocimiento. En lo que a la doctrina de la prueba se refiere, no puede negarse que ha llevado a incontables tentativas de probar más de lo que puede probarse; la filosofía medieval se halla repleta de este escolasticismo y la misma tendencia puede observarse, en Europa, hasta la época de Kant. Fue la crítica de Kant de todas las tentativas de probar la existencia de Dios lo que condujo a la reacción romántica de Fichte, Schelling y Hegel. La nueva tendencia prefiere desechar las pruebas y, con ellas, cualquier tipo de argumento racional. Con los románticos se pone de moda una nueva clase de dogmatismo —así en la filosofía como en las ciencias sociales— que nos enfrenta con un fallo; nosotros podemos *tomarlo o dejarlo*. He aquí cómo describe Schopenhauer este período romántico de la filosofía oracular que él llamó «edad de la deshonestidad»;[53] «El sentido de la honestidad, ese sentido de empresa y de indagación que impregna las obras de todos los filósofos anteriores, falta aquí por completo. Cada página es testimonio de que estos pretendidos filósofos no se proponen enseñar sino hechizar al lector».

Un resultado semejante fue el que produjo la doctrina aristotélica de la definición. En un principio condujo a una cantidad de sutiles disquisiciones, pero más tarde los filósofos comenzaron a darse cuenta de que no era posible razonar acerca de las definiciones. De esta manera, el esencialismo no sólo estimuló el verbalismo sino que condujo, también, a una especie de desengaño con respecto a la argumentación, esto es, a la razón. El escolasticismo, el misticismo y la falta de fe en la razón son los resultados

inevitables del esencialismo de Platón y Aristóteles, y la abierta rebelión de Platón contra la libertad se conviene, con Aristóteles, en una secreta rebelión contra la razón.

Como sabemos por el propio Aristóteles, cuando expuso por primera vez el esencialismo y la teoría de la definición, éstas encontraron una fuerte resistencia, especialmente por parte del viejo camarada de Sócrates, Antístenes, cuya crítica parece haber sido en extremo sensata.[54] Pero, desgraciadamente, esta resistencia fue acallada. Difícilmente podrían subestimarse las consecuencias de esta derrota para el desarrollo intelectual de la humanidad. En el próximo capítulo veremos algunas de ellas y damos fin con esto a nuestra digresión a modo de crítica de la teoría platónico-aristotélica de la definición.

III

No creo que sea necesario insistir nuevamente en el hecho de que nuestro tratamiento de Aristóteles es sumamente esquemático, mucho más que el de Platón. El fin primordial de cuanto se ha dicho acerca de ambos es poner de manifiesto el papel que han desempeñado en el surgimiento del historicismo y en la lucha contra la sociedad abierta, así como también, demostrar su influencia sobre ciertos problemas de nuestros propios tiempos, por ejemplo, el surgimiento de la filosofía oracular de Hegel, el padre del historicismo y del totalitarismo modernos. Las fases intermedias entre Aristóteles y Hegel no pueden ser consideradas en esta obra. Para hacerles justicia debidamente, por lo menos haría falta otro tomo. En las pocas páginas que restan de esté capítulo intentaré indicar, no obstante, cómo podría interpretarse este período en función del conflicto entre la sociedad abierta y la cerrada.

A todo a lo largo de la historia pueden advertirse las huellas del conflicto entre la especulación platónico-aristotélica y el espíritu de la Gran Generación, de Pericles, de Sócrates y de Demócrito. Este espíritu se conservó, con mayor o menor pureza, en el movimiento de los cínicos, quienes al igual que los primeros cristianos predicaron la hermandad del

hombre, que relacionaban al mismo tiempo con la creencia monoteísta en la paternidad de Dios. El imperio de Alejandro, así como también el de Augusto sufrieron el influjo de estas ideas moldeadas por primera vez en la Atenas imperialista de Pericles y que siempre habían recibido el estímulo del contacto entre Occidente y Oriente. Es sumamente probable que estas ideas, y tal vez el propio movimiento cínico, hayan influido también en el advenimiento del cristianismo.

En sus comienzos, el cristianismo, al igual que el movimiento cínico, se opuso al petulante idealismo e intelectualismo platonizante de los «escribas», los eruditos («tú has ocultado estas cosas de los sabios y prudentes y se las has revelado a los niños»). No me cabe ninguna duda de que fue, en parte, una protesta contra lo que podría describirse como platonismo hebraico en el sentido más lato,[55] la abstracta adoración de Dios y Su Verbo. Y fue también, ciertamente, una protesta contra el tribalismo judío, contra sus rígidos y vacíos tabú es tribales y contra su exclusivismo tribal, que se pone de manifiesto de por sí, por ejemplo, en la doctrina del pueblo elegido, esto es, en la interpretación de la deidad como dios tribal. Este éntasis sobre las leyes y la unidad tribales parece ser característico, no tanto de la sociedad tribal primitiva, como de la desesperada tendencia a restaurar y perpetuar las antiguas formas de la vida tribal; en el caso del judaísmo, parece haberse originado a manera de reacción ante el impacto de la conquista babilónica sobre la vida tribal judía. Pero al lado de este movimiento hacia una mayor rigidez, encontramos otro, aparentemente originado al mismo tiempo, que produjo ideas humanistas muy semejantes a las de la Gran Generación en respuesta a la disolución del tribalismo griego. Este proceso se repitió, al parecer, cuando la independencia judía fue finalmente destruida por Roma. Se llegó así a un cisma nuevo y más profundo entre estas dos soluciones posibles, el retorno a la tribu sustentado por el judaísmo ortodoxo y el humanismo de la nueva secta de los cristianos» que abarca a los bárbaros (o gentiles) y también a los esclavos. En los *Hechos*[56] puede verse cuan urgentes eran estos problemas, esto es, el problema social y el nacional. También puede también verse en el desarrollo del judaísmo; en efecto, su parte conservadora reaccionó al mismo desafío con otro movimiento hacia la

perpetuación y petrificación de su forma de vida tribal, mediante el apego a sus leyes con una tenacidad que hubiera merecido la aprobación del propio Platón. Casi no es posible dudar que esta evolución fue inspirada, al igual que las ideas platónicas, por el fuerte antagonismo contra el nuevo credo de la sociedad abierta, en este caso, el cristianismo.

Pero el paralelismo entre el credo de la Gran Generación, especialmente de Sócrates, y el cristianismo primitivo, aún va más lejos. Es evidente que la fuerza de los primeros cristianos residía en su valentía moral, en la valentía de rehusarse a aceptar la pretensión de Roma «de que ésta se hallaba facultada para forzar a sus súbditos a actuar contra su conciencia».[57] Los mártires cristianos que rechazaron las pretensiones de la fuerza para sentar las normas del derecho padecieron por la misma causa por la que Sócrates había dado su vida.

Claro está que todo esto cambió considerablemente cuando la fe cristiana se hizo poderosa en el Imperio Romano. Se plantea así la cuestión de si este reconocimiento oficial de la Iglesia cristiana (y su organización posterior sobre el modelo de la antiiglesia neoplatónica de Juliano el Apóstata)[58] no habrá sido una ingeniosa maniobra política por parte de las fuerzas gobernantes, destinada a echar por tierra la tremenda influencia moral de esta religión igualitarista, religión que vanamente habíase intentado combatir por la fuerza o mediante las acusaciones de ateísmo o impiedad. En otras palabras, se plantea la cuestión de si (especialmente después de Juliano) Roma no habrá juzgado necesario poner en práctica el consejo de Pareto: «Sacad provecho de los sentimientos, procurando no malgastar las propias energías en vanos esfuerzos para destruirlos». No es fácil resolver este interrogante; en todo caso, no se puede desechar recurriendo (como Toynbee)[59] a nuestro «sentido histórico» que nos previene contra la atribución… —al período de Constantino y sus sucesores — de motivos anacrónicamente cínicos», es decir, motivos más acordes con nuestra propia «moderna actitud occidental hacia la vida». En efecto, ya hemos visto cómo estos motivos fueron franca y «cínicamente» o, mejor dicho, desvergonzadamente expresados ya en el siglo V a. C., por Critias, el jefe de los Treinta; aparte de las muchas afirmaciones semejantes que aparecen frecuentemente a través de toda la historia de la filosofía griega.

[60] Sea ello como fuere, lo cierto es que con la persecución por parte de Justiniano de los no cristianos, herejes y filósofos (en el año 529 d. C). comienza el oscurantismo. La Iglesia siguió, así, la estela del totalitarismo platónico-aristotélico, culminando este proceso con la Inquisición. Puede decirse de la teoría de la Inquisición, especialmente, que es platónica ciento por ciento. En efecto, ya se halla esbozada en los tres últimos libros de *Las Leyes* donde Platón sostiene que es deber de los conductores del rebaño proteger a sus ovejas a toda costa, preservando la rigidez de las leyes y, especialmente, de la práctica y la teoría religiosas, aun cuando se vean forzados a matar al lobo, que puede ser reconocidamente un hombre honesto y respetable, pero cuya conciencia enferma puede no permitirle, desgraciadamente, inclinarse ante las amenazas de los poderosos.

Es un síntoma altamente característico de las reacciones experimentadas bajo la tensión de la vida civilizada de nuestros tiempos, el que el autoritarismo presuntamente «cristiano» de la Edad Media se haya convertido, en ciertos círculos intelectualistas, en una de las últimas modas del día.[61] Esto obedece, sin duda, no sólo a la idealización de un pasado en verdad más «orgánico» e «integrado», sino también a la comprensible reacción contra el moderno agnosticismo que ha llevado esta tensión más allá de los límites tolerables. Los hombres creían que Dios gobernaba el mundo y esta creencia limitaba su responsabilidad. La nueva convicción de que eran ellos quienes tenían que gobernarlo por sí mismos creó para muchos una carga de responsabilidad casi intolerable. Todo esto es muy admisible, pero no cabe duda de que la Edad Media no estuvo mejor gobernada, aun desde el punto de vista del cristianismo, que nuestras democracias occidentales.

Se lee en los Evangelios que el padre del cristianismo fue interrogado cierta vez por un «doctor de la ley» acerca de un criterio mediante el cual pudiese distinguir entre una interpretación verdadera y otra falsa de Sus palabras. A lo cual Él replicó narrando la parábola del sacerdote y el levita quienes, al ver un hombre herido y desamparado, «pasaron de largo», en tanto que el samaritano le vendó las heridas y procuró satisfacerle las necesidades materiales. En mi opinión, esta parábola debiera ser recordada por aquellos «cristianos» que añoran los tiempos en que la Iglesia no sólo

había suprimido la libertad y la conciencia, sino que bajo el peso de su mirada vigilante y su autoridad indiscutida sumía a los pueblos en la mayor opresión. Puede citarse aquí, a manera de conmovedor comentario del sufrimiento de la gente de aquellos días y, al mismo tiempo, de la «cristiandad» actual con su medievalismo tan a la moda que ansía retroceder en el tiempo, un pasaje extraído del libro de H. Zinsser, *Rats, Lice, and History,*[62] en donde habla acerca de una epidemia de manía danzante ocurrida en la Edad Media y conocida con el nombre de «danza de San Juan», mal de San Vito, etcétera, (no es mi propósito invocar a Zinsser como autoridad indiscutible en la Edad Media, puesto que eso no es necesario, dado el carácter poco problemático de los hechos en cuestión. Su comentario tiene, en cambio, la rara y peculiar virtud del samaritano práctico, del médico grande y humano). «Estos extraños raptos, aunque no eran desconocidos en tiempos anteriores, se tornaron sumamente comunes durante e inmediatamente después de las espantosas miserias provocadas por la peste negra. En su mayoría, estas manías danzantes no presentan ninguna de las características que suelen ir asociadas a las enfermedades infectocontagiosas del sistema nervioso. Parecen obedecer, más bien, a *histerias en masa, acarreadas por el tenor y la desesperación, en los pueblos oprimidos, hambrientos y reducidos a extremos de miseria casi inconcebibles en la actualidad.* A las miserias de una guerra constante, de la desintegración política y social, se agregó el terrible mal de una enfermedad ineludible, misteriosa y fatal. La humanidad se hallaba inerme, atrapada en un mundo de terror y peligros contra los cuales no había defensa. Dios y el demonio eran concepciones vivas para los hombres de aquellos tiempos, que se inclinaban reverentes ante los males que suponían les eran impuestos por fuerzas sobrenaturales. Para aquellos que cedían bajo la tensión no había ninguna escapatoria salvo el refugio interior de un desorden mental que, bajo las circunstancias de la época, tomó la dirección del fanatismo religioso». Zinsser pasa luego a trazar algunos paralelos entre estos hechos y ciertas acciones de nuestra época en las cuales expresa «las histerias económicas y políticas vienen a reemplazar a las religiosas de épocas anteriores», y tras esto, resume su caracterización de la gente que vivía en aquellos siglos de autoritarismo con los siguientes términos: «Una

población miserable presa del terror, deshecha bajo el peso de fatigas y peligros increíbles». ¿Es necesario todavía preguntar qué actitud es más cristiana, si la de añorar el retorno a la «armonía y unidad ininterrumpidas» de la Edad Media, o la que nos exige utilizar la razón a fin de librar a la humanidad de sus males físicos y espirituales?

Sin embargo, cierta parte por lo menos de la Iglesia autoritarista de la Edad Media logró marcar este humanismo práctico con el sello de lo «mundano», de lo peculiar del «epicureísmo» y de aquellos hombres que sólo desean «llenarse el vientre como las bestias». Los términos «epicureísmo», «materialismo», «empirismo», es decir, las expresiones de la filosofía de Demócrito, uno de los más grandes de la Gran Generación, se convirtieron, así, en sinónimos de corrupción y maldad, y el idealismo tribal de Platón y Aristóteles fue exaltado como una especie de cristianismo antes de Cristo. En realidad, es ésta la fuente de la inmensa autoridad de que gozan Platón y Aristóteles, aun en nuestros días, es decir, el que su filosofía haya sido adoptada por el autoritarismo medieval. Pero no debe olvidarse que, fuera del campo totalitario, su fama ha sobrevivido a su influencia práctica sobre nuestras vidas. Y si bien el nombre de Demócrito no es recordado frecuentemente, tanto su ciencia como su moral todavía perduran en nosotros.

CAPÍTULO 12 [*]

HEGEL Y EL NUEVO TRIBALISMO

> La filosofía de Hegel fue, entonces… un escrutinio tan profundo del pensamiento que, en su mayor parte, resultó ininteligible…
>
> J. H. STIRLING

I

Hegel, la fuente de todo el historicismo contemporáneo, fue el sucesor directo de Heráclito, Platón y Aristóteles. Hegel logró hacer los milagros más fabulosos. Maestro de la lógica, para él era un juego de niños extraer mediante sus poderosos métodos dialécticos, palpables conejitos físicos de sus galeras puramente metafísicas. De este modo, partiendo del *Timeo* de Platón y su misticismo del número, Hegel logró «probar» mediante métodos puramente filosóficos (ciento catorce años después de los *Principia* de Newton) que los planetas se movían de acuerdo con las leyes de Kepler. Llegó a elaborar, incluso,[1] la deducción de la posición real de los planetas, demostrando de este modo que no podía haber ningún planeta entre Marte y Júpiter (desgraciadamente, no se enteró a tiempo de que dicho planeta había sido descubierto unos pocos meses antes). De forma similar, demostró que la imantación del hierro supone un aumento de peso, que las teorías newtonianas de la inercia y la gravedad se *contradicen* mutuamente (no pudo prever, por supuesto, que Einstein demostraría la *identidad* de la masa inerte y la gravitatoria) y otra cantidad de cosas por el estilo. Que este método filosófico asombrosamente poderoso haya sido tomado en serio, sólo puede explicarse parcialmente por el atraso de las ciencias naturales alemanas en aquella época. Porque, la verdad sea dicha, en un principio no fue tomado realmente en serio por los investigadores serios (por ejemplo, Schopenhauer o J. F. Fries) y mucho menos por aquellos hombres de

ciencia que, al igual que Demócrito,[2] «hubieran preferido hallar una sola ley causal a ser reyes de Persia». La obra de Hegel halló eco entre aquellos que prefieren la rápida iniciación en los profundos secretos de este universo a los tecnicismos laboriosos de una ciencia que, después de todo, puede terminar por desilusionarlos por su falta de poder para revelar todos los misterios. En efecto, no tardaron en descubrir que nada podía aplicarse con tanta facilidad a cualquier problema de cualquier naturaleza y, al mismo tiempo, con tan impresionante aunque sólo aparente dificultad y con tal rapidez, seguridad y éxito, o con mayor baratura y menor trabajo y adiestramiento científicos y, a la vez, con un aire docto más espectacular, que la *dialéctica* de Hegel, el misterioso método que reemplazó a la «estéril lógica formal». El éxito de Hegel marcó el comienzo de la «edad de la deshonestidad» (como llamó Schopenhauer[3] al período del idealismo alemán) y de la «edad de la irresponsabilidad» (como caracteriza K. Heiden la edad del moderno totalitarismo), primero de irresponsabilidad intelectual y más tarde como consecuencia de irresponsabilidad moral: el comienzo de una nueva edad controlada por la magia de las palabras altisonantes y el irresistible poder de la jerigonza.

Para prevenir al lector, a fin de que no tome con demasiada seriedad el palabrerío altisonante y mistificador de Hegel, citaré aquí algunos de los asombrosos detalles que descubrió este filósofo con respecto al sonido y, especialmente, con respecto a las relaciones entre el sonido y el calor. He procurado cuidadosamente traducir esta oscura charlatanería de la *Filosofía de la Naturaleza*[4] de Hegel con la mayor fidelidad posible. He aquí lo que dice: «§ 302. El sonido es el cambio en la condición especifica de segregación de las partes materiales y en la negación de esta condición; tan sólo una idealidad abstracta o ideal, por así decirlo, de esa especificación. Pero este cambio, en consecuencia, es inmediatamente, en sí mismo, la negación de la subsistencia específica material, que es, por lo tanto, la idealidad real de la gravedad y cohesión especificas, es decir, el calor. El aumento de calor de los cuerpos en resonancia, semejante al que experimentan los cuerpos por el rozamiento, señala la aparición del calor que se origina, conceptualmente, junto con el sonido». Hay todavía quienes creen en la sinceridad de Hegel o quienes dudan si su secreta fuerza no

residirá en la profundidad, en la plenitud del pensamiento, más que en su ausencia total. Pues bien, yo les aconsejaría a esas personas que leyesen cuidadosamente la última oración —la única inteligible— de esa cita, pues en ella Hegel se pone al descubierto. En efecto, no puede significar, evidentemente, sino lo siguiente: «El aumento de calor de los cuerpos en resonancia…, es calor junto con sonido». Puede plantearse la duda de si Hegel se engañó a sí mismo, hipnotizado por su propia inspiración verborrágica o si se propuso audazmente engañar y fascinar a los demás. Personalmente, me inclino por la segunda alternativa, especialmente teniendo en cuenta lo que Hegel escribió en una de sus cartas.[5] En ésta, fechada dos arios antes de la publicación de la *Filosofía de la Naturaleza*, Hegel se refería a otra *Filosofía de la Naturaleza,* escrita por su gran amigo Schelling: «He estado demasiado ocupado… con la matemática… el cálculo diferencial, la química —se jacta Hegel en esta carta (pero es un mero alarde)— para embarcarme en la lectura de esa patraña de la *Filosofía de la Naturaleza,* de ese filosofar sin conocimiento de los hechos… de ese tratar *las puras fantasías —estúpidas, incluso— como si fuesen ideas».* Es ésta una excelente caracterización del método de Schelling, es decir, de su forma audaz de mistificar que luego copió el propio Hegel o, mejor dicho, agravó, hasta extremos inconcebibles, cuando comprendió que dirigida a un auditorio adecuado representaría el éxito seguro.

A pesar de todo esto, parece improbable que Hegel hubiera podido convertirse en la figura de mayor influencia de la filosofía alemana sin el respaldo de la autoridad del Estado prusiano. En efecto, Hegel fue designado primer filósofo oficial de Prusia en el período de la «restauración» feudal que siguió a las guerras napoleónicas. Más tarde, el Estado apoyó también a sus discípulos (entonces, como ahora, Alemania sólo tenía universidades controladas por el Estado) y éstos, a su vez, se apoyaron entre sí. Y aunque la mayoría de ellos renunció oficialmente al hegelianismo, los filósofos hegelianos continuaron dominando la enseñanza de la filosofía y, de este modo, indirectamente, incluso las escuelas secundarias de Alemania. (De las universidades de habla alemana, las de la Austria católica permanecieron ajenas a este movimiento, como islas en una inundación). Habiéndose convertido, pues, en un tremendo éxito en el

continente, el hegelianismo no podía dejar de encontrar algún apoyo en Gran Bretaña por parte de aquellos que, convencidos de que movimiento tan poderoso tenía que tener después de todo, algo que decir, comenzaron a buscar lo que Stirling había llamado «El secreto de Hegel». Se sentían atraídos, por supuesto, por el «idealismo superior» de Hegel y por sus pretensiones a una moralidad «superior», al tiempo que sentían ciertos temores de ser tachados de inmorales por el coro de sus discípulos; en efecto, incluso los hegelianos más modestos sostenían[6] que sus doctrinas eran «adquisiciones que debían ser rescatadas para siempre del asalto de las fuerzas eternamente hostiles a los valores espirituales y morales». Algunos hombres realmente brillantes (pienso especialmente en McTaggart) hicieron grandes esfuerzos dentro del pensamiento idealista constructivo, muy por encima del nivel de Hegel, pero no lograron mucho más, fuera de constituir otros tantos blancos para críticas igualmente brillantes. Puede afirmarse, finalmente, que fuera del continente europeo, especialmente en los últimos veinte años, el interés de los filósofos por Hegel ha ido disminuyendo gradualmente.

Pero siendo así, ¿para qué seguir preocupándonos por Hegel? La respuesta es que la influencia de Hegel sigue siendo todavía poderosa, pese al hecho de que los hombres de ciencia nunca lo tomaron en serio y a que (aparte de los «evolucionistas»[7] muchos filósofos ya han perdido todo interés por él. La influencia de Hegel, y especialmente la de su jerigonza, es aún muy considerable sobre la moral y la filosofía social, así como también sobre las ciencias sociales y políticas (con la sola excepción de la economía). En particular los filósofos de la historia, de la política y de la educación se hallan todavía, en gran medida, bajo su influjo. Es en la política donde mejor se advierte este fenómeno, pues tanto el ala marxista de extrema izquierda como el centro conservador y la extrema derecha fascista basan sus filosofías políticas en el sistema de Hegel; el ala izquierda reemplaza a la guerra de las naciones, incluida en el esquema historicista de Hegel, por la guerra de clases, y la extrema derecha la reemplaza por la guerra de razas, pero ambas lo siguen más o menos conscientemente. (El centro conservador es, por regla general, menos consciente de su deuda para con Hegel).

¿Cómo puede explicarse esta inmensa influencia? El fin que nos mueve no es tanto explicar este fenómeno como combatirlo. No obstante, trataremos de adelantar algunas posibles explicaciones. Por una u otra razón, los filósofos han logrado retener para sí, aun en nuestros días, algo de la atmósfera que rodea a los magos. La filosofía se considera algo extraño y abstruso que se ocupa de los mismos misterios que la religión, pero no de tal modo que pueda ser «revelada a los niños» o al vulgo; la filosofía es reputada demasiado profunda para eso, siendo de este modo una suerte de religión y teología para los intelectuales, los eruditos y los sabios. El hegelianismo se acomoda admirablemente bien a estos puntos de vista; es, exactamente, lo que esta especie de superstición popular supone que sea la filosofía. El hegelianismo lo sabe todo acerca de todo. No hay en él pregunta que no tenga pronta respuesta. Y, en realidad, ¿quién podría estar seguro de que la respuesta no es cierta?

Pero no es ésta la principal razón de] éxito de Hegel. Quizá se comprenda mejor su influencia y la necesidad de combatirla si se considera rápidamente la situación histórica general.

El autoritarismo medieval comenzó a desmoronarse con el Renacimiento. Pero en los países europeos continentales su contraparte política, el feudalismo medieval, no se vio seriamente amenazado antes de la Revolución Francesa. (La Reforma no había hecho más que fortalecerlo). La lucha por la sociedad abierta sólo se reanudó con las ideas de 1789, y las monarquías feudales no tardaron en experimentar la gravedad de este nuevo peligro. Cuando en 1815 el partido reaccionario comenzó a reasumir su poderío en Prusia, se encontró lamentablemente apremiado por la necesidad de una ideología. Hegel fue el escogido para satisfacer esta exigencia y lo hizo resucitando las ideas de los primeros grandes enemigos de la sociedad abierta, a saber: Heráclito, Platón y Aristóteles. Exactamente del mismo modo en que la Revolución Francesa redescubrió las ideas eternas de la Gran Generación y del cristianismo, vale decir, la libertad, la igualdad y la hermandad de tocios los hombres, así Hegel redescubrió las ideas platónicas que yacen detrás de la eterna rebelión contra la libertad y la razón. El hegelianismo constituye el renacimiento del tribalismo. Puede apreciarse la significación histórica de Hegel en el hecho de que éste representa el

«eslabón perdido», por así decirlo, entre Platón y la forma moderna del totalitarismo. La mayoría de los totalitarios modernos no tienen la menor conciencia de qué ideas se remontan hasta Platón. En su mayor parte, conocen su deuda con Hegel y todos ellos han sido educados en la densa atmósfera hegeliana. Así, se les ha enseñado a adorar al Estado, la historia y la nación. (Esta concepción de Hegel presupone, por supuesto, el hecho de que interpretó las enseñanzas de Platón de la misma manera que nosotros, es decir, como una expresión totalitaria —para utilizar este rótulo moderno — y, de verdad, esto puede demostrarse fácilmente con la crítica que hace de Platón en la *Filosofía del Derecho).*

Con el fin de proporcionar al lector una visión inmediata de la platonizante adoración hegeliana del Estado, citaremos algunos pasajes antes de iniciar el análisis de su filosofía historicista. Estos pasajes demuestran que el colectivismo radical de Hegel depende tanto de Platón como de Federico Guillermo III, rey de Prusia durante el período crítico que comprendió y sucedió a la Revolución Francesa. La teoría en ellos sustentada es la de que el Estado es todo y el individuo nada, ya que todo se lo debe al Estado: su existencia física y su existencia espiritual. Tal, pues, el mensaje de Platón, del prusianismo de Federico Guillermo y de Hegel. «Lo Universal ha de hallarse en el Estado», manifiesta Hegel.[8] «El Estado es la Divina Idea tal como existe sobre la Tierra… Por consiguiente, debernos adorar al Estado en su carácter de manifestación de la Divinidad sobre la Tierra y considerar que, si es difícil comprender la naturaleza, es infinitamente más arduo captar la Esencia del Estado… El Estado es la marcha de Dios a través del mundo… El Estado debe ser comprendido como un organismo… La conciencia y el pensamiento son atributos esenciales del Estado completo. El Estado sabe lo que quiere… El Estado es real, y la verdadera realidad es necesaria. Lo que es real es eternamente necesario El Estado… existe por y para sí mismo… El Estado es lo que existe realmente, es la vida moral materializada…[9] Esta selección de pensamientos bastará para mostrar el platonismo de Hegel y su insistencia en la autoridad moral absoluta del Estado, que rige toda moralidad personal y toda conciencia. Se trata, por supuesto, de un platonismo altisonante e

histérico, pero esto sólo hace más obvio la vinculación del platonismo con el totalitarismo moderno».

Cabría preguntarse si, dada esta inmensa influencia ejercida sobre la historia, Hegel no habrá sido un verdadero genio. No creemos que esta cuestión sea de real importancia, puesto que sólo obedece a nuestros prejuicios románticos el que pensemos siempre en función de lo «genial»; y fuera de esto, no creemos que el éxito demuestre cosa alguna o que la historia sea nuestro juez; estos dogmas forman parte, más bien, del hegelianismo. Pero en cuanto a Hegel se refiere, no creemos siquiera que tuviera talento. En efecto, Hegel es un autor indigerible, tanto, que aun sus más ardientes apologistas deben admitir[10] que su estilo es «incuestionablemente escandaloso». Y en cuanto al contenido de su obra, por lo único que se destaca es por su sobresaliente falta de originalidad. No hay nada en la obra de Hegel que no haya sido dicho antes y mejor. Nada hay en su método apologético que no haya sido tomado de sus antecesores.[11] La tarea de Hegel consistió en dedicar estos pensamientos y métodos prestados, con un criterio unitario si bien carente del menor brillo, a un solo objetivo: luchar contra la sociedad abierta y servir, de este modo, a su superior Federico Guillermo de Prusia. Lo confuso de Hegel y su desapego a la razón son, en parte, necesarios para alcanzar este fin y, en parte, manifestaciones accidentales, aunque bien naturales, de su estado de espíritu. Y la verdad es que no valdría la pena relatar la historia del caso Hegel si no fuera por sus siniestras consecuencias, lo cual demuestra con cuánta facilidad puede convertirse un payaso en «realizador de la historia». La tragicomedia del surgimiento del «idealismo alemán», pese a los horrendos crímenes a que condujo, se parece más que nada a una ópera cómica, y estos comienzos pueden contribuir a explicar por qué algunas veces es tan difícil decidir si sus héroes posteriores se han escapado de alguna escena de las grandiosas óperas teutónicas de Wagner o de una farsa de Offenbach.

Nuestra afirmación de que la filosofía de Hegel fue inspirada por motivos ajenos a la inquietud filosófica propiamente dicha, es decir, por su interés en la restauración del gobierno prusiano de Federico Guillermo III y de que, por lo tanto, no puede ser considerada seriamente, no es nueva, Esta

historia la conocen muy bien todos aquellos que se hallaban al tanto de la situación política y ha sido relatada con todas sus letras por los pocos que se sentían entonces lo bastante independientes para hacerlo. El mejor testigo fue Schopenhauer, idealista platónico él mismo y conservador, si no reaccionario,[12] pero hombre de suprema integridad al que le preocupaba la verdad ante todo. Su competencia como juez en asuntos filosóficos no puede ponerse en tela de juicio. Por lo menos, hubiera sido difícil encontrar en su tiempo quien lo superase. Schopenhauer, que tuvo el placer de conocer a Hegel personalmente y que sugirió[13] el uso de las palabras de Shakespeare —«esa charla de locos que sólo viene de la lengua y no del cerebro»— para definir la filosofía de Hegel, trazó el siguiente cuadro, excelente en verdad, del maestro: «Hegel, impuesto desde arriba por el poder circunstancial con carácter de Gran Filósofo oficial, era un charlatán de estrechas miras, insípido, nauseabundo e ignorante, que alcanzó el pináculo de la audacia garabateando e inventando las mistificaciones más absurdas. Toda esta tontería ha sido calificada ruidosamente de sabiduría inmortal por los secuaces mercenarios, y gustosamente aceptada como tal por todos los necios, que unieron así sus voces en un perfecto coro laudatorio como nunca antes se había escuchado. El extenso campo de influencia espiritual con que Hegel fue dotado por aquellos que se hallaban en el poder, le permitió llevar a cabo la corrupción intelectual de toda una generación». Y en otro lugar, Schopenhauer describe el juego político del hegelianismo del modo siguiente: «La filosofía, jerarquizada nuevamente por Kant… no tardó en convertirse en una herramienta al servicio de toda clase de intereses: por arriba, los intereses estatales, y por debajo, los intereses personales… Las fuerzas impulsoras de este movimiento no son, en oposición a todos estos aires y afirmaciones solemnes, ideales, sino que vienen a llenar fines perfectamente concretos, esto es, personales, oficiales, clericales, políticos, etc.; en suma: toda suerte de intereses materiales… Los intereses partidarios agitan vehementemente las plumas de innumerables amantes puros de la sabiduría… Por cierto que es la verdad lo que menos les preocupa… La filosofía es desvirtuada por parte del Estado, porque se la utiliza como herramienta, y por la otra, porque se la emplea para obtener provecho… ¿Quién puede creer realmente que de este modo salga alguna

vez a la luz la verdad, aunque no sea más que como subproducto?… *Los gobiernos convierten la filosofía en un medio para servir los intereses estatales y las personas hacen de ella una mercancía..*».. La opinión de Schopenhauer de que la condición de Hegel no era otra que la de agente al servicio del gobierno prusiano, se halla corroborada por Schwegler, discípulo y admirador de Hegel.[14] He aquí lo que de éste dice Schwegler: «La plenitud de su fama y actividad sólo data, sin embargo, de su visita a Berlín en 1818. Allí se desarrolló, en torno a él, una escuela nutrida, amplia y en extremo activa; fue allí, también, donde adquirió, a raíz de sus vinculaciones con la burocracia prusiana, cierta influencia política para sí y para el reconocimiento de su sistema como filosofía oficial del país, aunque no siempre para beneficio de la libertad interior de su sistema o de su valor moral». El editor de Schwegler, J. H. Stirling,[15] el primer apóstol británico del hegelianismo, defiende a Hegel, por supuesto, del ataque de Schwegler, adviniendo a sus lectores que no deben tomar demasiado al pie de la letra «la ligera insinuación de Schwegler, contra… la filosofía de Hegel como filosofía estatal». Pero algunas páginas después, Stirling confirma, sin proponérselo, la interpretación de Schwegler de los hechos, así como también la opinión de que el propio Hegel era consciente de la función política partidista y apologética de su filosofía. (La prueba suministrada[16] por Stirling demuestra que Hegel se refirió de forma más bien cínica a esta función de su filosofía). Y un poco más tarde, Stirling descubre sin advertirlo, el «secreto de Hegel» cuando pasa a tratar las siguientes revelaciones, poéticas y proféticas a la vez,[17] con referencia al ataque relámpago de Prusia contra Austria en 1866, un año antes de que escribiese: «¿No es a Hegel, acaso, y especialmente a su filosofía de la ética y la política, a quien Prusia debe esa poderosa vitalidad y organización que se halla actualmente en rápida vía de desarrollo? ¿No es el formidable Hegel, en verdad, el centro de esa organización que, tras secreta maduración en un cerebro invisible golpea como el rayo, como la mano armada con el mazo? Pero en cuanto al valor de esta organización, se hará más palpable si decimos que, en tanto que en la Inglaterra constitucional los tenedores de acciones privilegiadas y obligaciones se arruinan por la prevaleciente inmoralidad comercial, los accionistas corrientes de los ferrocarriles

prusianos gozan de un porcentaje seguro del 8,33%. Por cierto que esto es testimonio sumamente elocuente de la influencia de Hegel».

«Los rasgos fundamentales de Hegel deben ser evidentes ahora, creo yo, para todos los lectores. Es mucho lo que ha ganado con Hegel…», continúa diciendo Stirling en su panegírico. Nosotros también esperarnos que los rasgos de Hegel sean ahora evidentes y confiamos en que lo que Stirling había ganado no haya sufrido demasiado por la amenaza de la inmoralidad comercial prevaleciente en la Inglaterra constitucional y no hegeliana.

(¿Quién podría resistirse, a estas alturas, a mencionar el hecho de que los filósofos marxistas, siempre listos a acusar a las teorías del adversario de hallarse afectadas por los intereses de clase de sus autores, omiten habitualmente aplicar este método a Hegel? En lugar de denunciarlo como apologista del absolutismo prusiano, se lamentan[18] de que las obras del creador de la dialéctica y, en particular, sus obras acerca de la lógica, no sean más leídas en Inglaterra, a diferencia de Rusia donde los méritos de la filosofía hegeliana en general y los de su lógica en particular, han sido reconocidos oficialmente).

Volviendo al problema de los motivos políticos de Hegel, diremos que existen razones más que suficientes, al parecer, para sospechar que su filosofía sufrió la influencia de los intereses del gobierno prusiano a cuyo servicio se encontraba. Pero bajo el absolutismo de Federico Guillermo III, esta influencia suponía mucho más de lo que Schopenhauer o Schwegler podían adivinar, pues sólo en las últimas décadas fueron dados a luz los documentos que prueban la deliberación y consecuencia con que este rey insistió en la más completa subordinación de todo conocimiento a los intereses del Estado. «Las ciencias abstractas —se lee en su programa educacional—[19] que sólo tocan el mundo académico y sirven nada más que para iluminar a este grupo, carecen de valor, por supuesto, para el bienestar del Estado, y así, si bien sería necio restringirlas por completo, es altamente saludable mantenerlas dentro de los límites adecuados». La visita de Hegel a Berlín, en 1818, tuvo lugar durante la pleamar de la reacción, durante el período iniciado con la purga que efectuó el rey, en su gobierno, de los reformadores y liberales nacionales que tanto habían contribuido a su éxito en «la guerra de liberación». En vista de este hecho, cabe preguntarse

si la designación de Hegel no habrá sido una maniobra para «mantener a la filosofía dentro de los límites adecuados», de tal modo que se conservase sana y pudiese servir «al bienestar del Estado», es decir, el de Federico Guillermo y su gobierno absoluto. Se impone la misma pregunta cuando leemos lo que expresa de Hegel un gran admirador suyo:[20] «y siguió siendo en Berlín, hasta su muerte acaecida en 1831, el dictador reconocido de una de las escuelas filosóficas más poderosas que haya visto la historia del pensamiento universal». (A mi juicio, convendría reemplazar la palabra «pensamiento», por la expresión «falta de pensamiento», pues no se nos ocurre qué es lo que pueda tener que ver un dictador con la historia del pensamiento, aun cuando sea un dictador de la filosofía. Pero por lo demás, este revelador pasaje sólo es demasiado cierto. Por ejemplo, los esfuerzos armoniosamente concertados de esta influyente escuela lograron, mediante la conspiración del silencio, mantener oculto al mundo durante cuarenta años el hecho mismo de la existencia de Schopenhauer). Vemos, pues, que Hegel debe haber tenido realmente la facultad de «mantener a la filosofía dentro de sus límites adecuados», de modo que nuestra pregunta parece justificarse plenamente.

En lo que sigue trataremos de demostrar que toda la filosofía de Hegel puede ser interpretada como una respuesta enfática a ese interrogante; respuesta, claro está, afirmativa. Y trataremos también de mostrar cuán claro se torna el hegelianismo si se lo interpreta de este modo, vale decir, como apología del prusianismo. Nuestro análisis se dividirá en tres partes, que se tratarán en las secciones II, III y IV de este capítulo. La sección II está dedicada al historicismo y al positivismo moral de Hegel, como así también al fondo teórico más bien abstruso de estas doctrinas, a su método dialéctico ya su llamada filosofía de la identidad. La sección III habla del surgimiento del nacionalismo. En la sección IV diremos algunas palabras con respecto a la relación de Hegel con Burke. Y en la sección V nos ocuparemos, finalmente, del grado de dependencia que guarda el totalitarismo moderno con las teorías de Hegel.

II

Comenzaremos el análisis de la filosofía de Hegel con una comparación general entre el historicismo de Hegel y el de Platón.

Platón creía que las Ideas o esencias existen con *anterioridad* a los objetos sujetos al flujo, y que la tendencia de toda evolución constituye un alejamiento de la perfección de las Ideas y, por lo tanto, un descenso, un movimiento hacia la decadencia. En la historia de los Estados, especialmente, no es sino el relato de la degeneración, degeneración que obedece, en última instancia, a la degeneración racial de la clase gobernante. (Debemos recordar aquí la estrecha relación entre los conceptos platónicos de «raza», «alma», «naturaleza» y «esencia»).[21] Hegel cree, con Aristóteles, que las Ideas o esencias se encuentran en los objetos sujetos al flujo o, dicho con mayor precisión (si es que se puede tratar a Hegel con precisión), Hegel enseña que son idénticas a los objetos sujetos al flujo: «Todo objeto real es una Idea», nos declara.[22] Pero esto no significa que se cierre el abismo abierto por Platón entre la esencia de un objeto y su apariencia sensible; en efecto, Hegel expresa que: «Cualquier mención de la Esencia indica, de suyo, que la distinguimos del ser (del objeto)…; considerarnos a este último, en comparación con la Esencia, algo así como una mera apariencia o semejanza… Hemos dicho que toda cosa tiene una esencia, vale decir que las cosas no son lo que parecen ser inmediatamente». También, al igual que Platón y Aristóteles, Hegel concibe las esencias, por lo menos las de los organismos (y por consiguiente, también las de los Estados), como almas o «Espíritus».

Pero para Hegel, a diferencia de Platón, la tendencia de la evolución del mundo sujeto a flujo no es descendiente, no se aleja de la Idea, en continua decadencia, se dirige, más bien, tal como lo enseñaran Espeucipo y Aristóteles, hacia la Idea, hacia el progreso. Si bien declara,[23] con Platón, que «la cosa perecedera tiene su base en la Esencia, y se origina en ella», Hegel insiste, esta vez en oposición a Platón, en que incluso las esencias evolucionan. En el universo de Hegel, como en el de Heráclito, *todo* se halla sujeto al flujo, y las esencias, introducidas en un principio por Platón a fin de contar con algo estable, no se hallan libres de éste. Pero —téngase bien presente— este flujo no es decadencia: el historicismo de Hegel es optimista. Sus esencias y Espíritus son capaces, al igual que las almas de

Platón, de moverse, desarrollarse y crearse por sí solas. Y se autopropulsan en la dirección de la «causa final» aristotélica o, como dice Hegel,[24] hacia la «automaterializante causa final, automaterializada en sí misma». Esta causa final u objetivo de la evolución de las esencias es lo que Hegel denomina «Idea absoluta» o, simplemente, «la Idea». (Esta Idea es, según nos dice Hegel, bastante compleja; en efecto, es, por sí sola, lo Hermoso, el Conocimiento y la Actividad Práctica, la Comprensión, el Bien Superior y el Universo Científicamente Contemplado. Pero en realidad, no tenemos por qué preocuparnos por dificultades secundarias como éstas). Podría decidirse que el mundo hegeliano del flujo se halla en un estado de «evolución creadora» o «emergente»;[25] cada una de esas etapas contiene a las anteriores, en las cuales se origina, y cada nueva etapa sobrepasa todas las precedentes, acercándose cada vez más a la perfección. De este modo, la ley general de la evolución es una ley de progreso, pero, como veremos más adelante, no de un progreso simple y directo, sino «dialéctico».

Como ya hemos demostrado con diversas citas, el Hegel colectivista —al igual que Platón— concibe el Estado como un organismo y, siguiendo los pasos de Rousseau, que lo había dotado de una «voluntad general» colectiva, Hegel le suministra una esencia consciente y pensante, su «razón» o «Espíritu». Este Espíritu cuya «esencia misma es la actividad» (lo que muestra su dependencia de Rousseau), es, al propio tiempo, el colectivo *Espíritu de la Nación,* que constituye el Estado.

Para un esencialista, el conocimiento o comprensión del Estado debe significar, evidentemente, conocimiento de su esencia o espíritu. Y, como vimos[26] en el capítulo anterior, podemos conocer la esencia y sus «facultades latentes» sólo a través de su historia «concreta». Llegamos así a la posición fundamental del método historicista, a saber, la de que el método para adquirir el conocimiento de instituciones sociales tales como el Estado, debe consistir en el estudio de su historia o la historia de su «Espíritu». Y también se siguen de aquí las otras dos consecuencias historicistas consideradas en el capítulo anterior. El Espíritu de la nación determina su oculto destino histórico, y toda nación que desee «emerger a la existencia» debe afirmar su individualidad o alma saliendo a la «Escena de la historia», es decir, luchando con las demás naciones; y el objeto de esta

lucha es la dominación del mundo. Se desprende de esto que Hegel, al igual que Heráclito, cree que la guerra es la madre y reina de todas las cosas y, también al igual que Heráclito, considera que la guerra es justa: «La Historia del Mundo es el tribunal de justicia del Mundo», nos manifiesta Hegel. Y nuevamente como Heráclito, generaliza esta teoría, extendiéndola al mundo de la naturaleza, interpretando los contrastes y diferencias de los objetos, la polaridad de los opuestos, como una especie de guerra, como una suerte de fuerza propulsora de la evolución natural. Y también al igual que Heráclito, Hegel cree en la unidad e identidad de los opuestos; en realidad, la unidad de los opuestos desempeña un papel tan importante en la evolución, en el progreso «dialéctico», que podemos considerar a estas dos ideas heracliteanas, la guerra de los opuestos y su unidad o identidad, como las ideas primordiales de la *dialéctica* de Hegel.

Hasta aquí, esta filosofía se nos presenta como un historicismo bastante decente y honesto, si bien carente, quizá, de originalidad;[27] y no parece haber ninguna razón para calificarla, con Schopenhauer, de charlatanería. Pero esta apariencia comienza a transformarse si volvemos la vista hacia el análisis de la dialéctica de Hegel. En efecto, éste defiende su método poniéndose en guardia contra Kant, quien, en su ataque a la metafísica (de cuya violencia da muestra la frase que sirve de epígrafe a nuestra «Introducción), había tratado de demostrar que todas las especulaciones de este tipo eran insostenibles. Hegel nunca intentó refutar a Kant; en lugar de eso, prefirió inclinarse y tratar de convertir la concepción de Kant en su opuesto. Tal fue la forma, pues, en que «la dialéctica» de Kant, el ataque a la metafísica, se convirtió en la «dialéctica» de Hegel, la principal herramienta de la metafísica.

Kant, en su *Crítica de la razón pura* afirmó, bajo la influencia de Hume, que la especulación o la razón pura, siempre que se aventura dentro de una esfera en que no puede ser verificada por la experiencia, suele caer en contradicciones o «antinomias», produciendo aquello que calificó, de forma nada ambigua, de «meras fantasías», «sinsentidos», «ilusiones», «dogmatismos estériles» y «pretensiones superficiales de conocerlo todo».[28] Así trató de demostrar que a toda aseveración o *tesis* metafísica concerniente, por ejemplo, al comienzo del universo en el tiempo o a la

existencia de Dios, puede contraponerse una afirmación contraria o *antítesis,* pudiendo ambos proceder de los mismos supuestos y ser probados con igual grado de «evidencia». En otras palabras, cuando abandona el campo de la experiencia, nuestra especulación no puede aspirar al nivel científico, puesto que para todo argumento debe haber un contraargumento igualmente válido. El propósito de Kant era el de detener de una vez para siempre la «malhadada fecundidad» de los *diletantti* de la metafísica, Pero desgraciadamente el efecto fue bien distinto, Lo que Kant logró detener fue, tan sólo, la intención de estos *diletantti* de usar argumentos racionales; lo único que abandonaron fue el propósito de enseñar, pero no el de subyugar al público (como dice Schopenhauer).[29] Kant mismo tiene, sin duda, buena parle de culpa por este desenlace, pues el oscuro estilo de su obra (que escribió con extrema premura, aunque sólo después de haberla meditado largos años) contribuyó considerablemente a rebajar aún más el ya bajo nivel de claridad de los escritos teóricos alemanes.[30]

Ninguno de los seudometafísicos que sucedieron a Kant hizo tentativa alguna de refutarlo,[31] y Hegel, en particular, llegó a tener la audacia incluso de ensalzar a Kant por «haber revivido el nombre de la *dialéctica,* a la que *devolvió su puesto de honor».* Hegel enseñó que Kant tenía plena razón al señalar las antinomias, pero que erraba al preocuparse por ellas. Según Hegel, es atributo natural de la razón el que se contradiga a sí misma, y no es por debilidad de nuestras facultades humanas sino por la esencia misma de toda racionalidad que debe operar con contradicciones y antinomias; en efecto, es ésta, precisamente, la forma en que *se desarrolla la razón.* Hegel afirmó que Kant había analizado la razón como si se tratase de algo estático, olvidando que la humanidad se desarrolla y, con ella, nuestro patrimonio social. Pero aquello que nos complace llamar nuestra propia razón no es sino el producto de este patrimonio social, del desarrollo histórico del grupo social en que vivimos, esto es, la nación. Ese desarrollo tiene lugar *dialécticamente,* vale decir, con un ritmo de tres tiempos. En primer lugar, se sustenta una tesis; ésta producirá una crítica, y sus adversarios, al afirmar su opuesto, darán forma a la *antítesis;* por fin, del conflicto de estas dos concepciones surge la *síntesis,* es decir, una especie de unidad de los opuestos, una especie de avenencia o conciliación

alcanzada sobre un plano más elevado. La síntesis absorbe, por así decirlo, las dos posiciones opuestas originales, superándolas; las reduce a la categoría de componentes de una tercera entidad, negándolas, así, al tiempo que las eleva y preserva. Y una vez lograda la síntesis, puede repetirse todo el proceso nuevamente, en un plano superior al alcanzado primero. He ahí pues, sucintamente, el ritmo de tres tiempos del progreso que Hegel llamó la «tríada» dialéctica.

Estamos perfectamente dispuestos a admitir que no es ésta una mala descripción de la forma en que suele desarrollarse a veces el examen crítico y, por consiguiente, también el pensamiento científico. En efecto, toda crítica consiste en señalar algunas contradicciones o discrepancias, y el progreso científico, en gran medida, en la eliminación de las contradicciones allí donde las encuentra. Esto significa, sin embargo, que la ciencia opera sobre la base del supuesto de que *las contradicciones no son permisibles ni inevitables,* de tal modo que el descubrimiento de una contradicción obliga al hombre de ciencia a realizar todos los esfuerzos posibles para eliminarla y, en realidad, toda vez que se admite la presencia de una contradicción, se derrumba el rigor científico.[32] Pero Hegel extrae una lección muy distinta de su tríada dialéctica. Puesto que las contradicciones son el medio a través del cual avanza la ciencia, concluye éste que las contradicciones no sólo son permisibles e inevitables, sino también altamente deseables. Sin embargo, esta doctrina hegeliana debe destruir todo raciocinio y todo progreso, pues si las contradicciones son inevitables y deseables, no habrá ninguna necesidad de eliminarlas, de modo que todo progreso habrá llegado a su fin.

Pero esta teoría es precisamente uno de los dogmas capitales del hegelianismo. La intención de Hegel es operar libremente con todas las contradicciones. «Todas las cosas son contradictorias en sí mismas», insiste, [33] para defender una posición que significa el fin, no ya de toda ciencia, sino incluso de todo argumento racional. Y la razón por la que tanto desea dejar lugar a las contradicciones es su intención de detener la argumentación racional y, con ella, el progreso científico e intelectual. Al tornar imposible el raciocinio y la crítica, Hegel procura poner a su propia filosofía a salvo de toda objeción, de tal que pueda ser impuesta como un

dogmatismo invulnerable, a resguardo de todo ataque y a manera de cúspide insuperable de todo desarrollo filosófico. (Encontramos aquí el primer ejemplo de un típico *viraje dialéctico;* en efecto, la idea del progreso, altamente popularizada en un período que va a desembocar en Darwin, pero poco adecuada a los intereses conservadores, es virada a su opuesto, esto es, la del desarrollo que ha alcanzado ya su meta: la evolución detenida).

Y basta por ahora de la tríada dialéctica de Hegel, uno de los dos pilares sobre los que se asienta su filosofía. La significación de la doctrina podrá apreciarse mejor cuando pasemos a considerar su aplicación.

El otro de los dos pilares fundamentales del hegelianismo es la llamad *filosofía de la identidad,* que es, a su vez, una aplicación de la dialéctica. No es mi intención hacerle perder tiempo al lector tratando de encontrarle sentido, especialmente cuando ya he tratado de hacerlo en otro sitio;[34] en su contenido esencial, la filosofía de la identidad no es sino un desvergonzado equívoco y, para usar las propias palabras de Hegel, sólo consiste en «fantasías, incluso estúpidas». Es una especie de laberinto donde han sido atrapadas las sombras y ecos de filosofías pretéritas. Heráclito, Platón y Aristóteles, así como también Rousseau y Kant y donde celebran ahora una especie de aquelarre de brujas, procurando desatadamente confundir y engañar al espectador ingenuo. La idea rectora y, al mismo tiempo, el eslabón entre la dialéctica de Hegel y su filosofía de la identidad es la doctrina de Heráclito de la unidad de los opuestos. «La senda que lleva hacia arriba y la que lleva hacia abajo son idénticas», había dicho Heráclito, y Hegel no hace sino repetir esto cuando declara: «El camino del oeste y el del este es el mismo». Esta teoría heracliteana de la identidad de los opuestos es aplicada a una serie de reminiscencias de los viejos sistemas filosóficos que quedan, de este modo, «reducidos a componentes» del propio sistema de Hegel. Esencia e Idea, singularidad y pluralidad, sustancia y accidente, forma y contenido, sujeto y objeto, ser y devenir, todo y nada, cambio y reposo, actualidad y potencia, apariencia y realidad, materia y espíritu, y, en fin, todos aquellos fantasmas del pasado parecen merodear el cerebro del Gran Dictador, mientras éste ejecuta la danza con su globo, con sus problemas inflados y ficticios referentes a Dios

y al universo. Sin embargo, su locura no carece de método, incluso de método prusiano. En efecto, detrás de la aparente confusión asoman los intereses de la monarquía absoluta de Federico Guillermo. La filosofía de la identidad cumple la función de justificar el orden existente. Su resultado principal es un *positivismo ético y jurídico*, la doctrina de que lo que es, es bueno, puesto que no puede haber normas sino normas existentes; es la teoría de que *la fuerza es derecho.*

¿Cómo se llega a tal doctrina? Simplemente, a través de una serie de equívocos. Platón, cuyas Formas o Ideas, según hemos visto, son completamente diferentes de las «ideas de nuestra mente», había dicho que sólo las Ideas eran reales y que las cosas perecederas eran irreales. Hegel extrae de esa doctrina la ecuación *Ideal* = *Real.* Kant hablaba, en su dialéctica, de las «Ideas de la Razón pura», utilizando el término «Ideas» con el sentido de «ideas de nuestra mente». Y de aquí, Hegel extrae la doctrina de que las Ideas son algo mental o espiritual o racional susceptible de ser expresado mediante la ecuación *Idea* = *Razón.* Combinando estas dos ecuaciones o, mejor dicho, equivocaciones, se obtiene *Real* = *Razón,* lo cual le permite a Hegel sostener que todo lo razonable debe ser real y que todo lo real debe ser razonable y que la evolución de la realidad es la misma que la de la razón. Y puesto que no puede haber patrón más elevado en la existencia que el desarrollo último de la Razón y de la Idea, todo aquello que es real o concreto en la actualidad existe por necesidad, y debe ser, a la vez, razonable y bueno.[35] Y como veremos en seguida, el Estado prusiano de existencia concreta es particularmente bueno.

He aquí, pues, la filosofía de la identidad. Aparre del positivismo ético, también sale a luz una teoría de la verdad a manera de subproducto (para emplear las palabras de Schopenhauer), que es, por lo demás, sumamente conveniente. Según acabamos de ver, todo lo razonable es real. Esto significa, por supuesto, que todo lo razonable debe conformarse a la realidad y ser, por consiguiente, cierto. La verdad se desarrolla del mismo modo que la razón y todo aquello que atrae a la razón en su último grado de desarrollo, también debe ser verdadero para ese grado. En otras palabras, todo aquello que parece cierto a aquellos cuya razón se halla plenamente desarrollada, debe ser verdad. La sola evidencia es lo mismo que la verdad.

Con tal de que uno esté bien desarrollado, todo lo que necesita es creer en una doctrina; esto solo basta, por definición, para hacerla cierta. De este modo, la oposición entre lo que Hegel denomina do Subjetivo», es decir, la creencia, y «lo Objetivo» esto es la verdad, se convierte en una identidad, y esta unidad de los opuestos explica, asimismo, el conocimiento científico. «La Idea es la unión de lo Subjetivo y Objetivo… La ciencia presupone que la separación entre ella y la Verdad ya ha sido salvada».[36]

Pero dejemos por ahora la filosofía de la identidad de Hegel, el segundo pilar de la sabiduría donde se asienta su historicismo. Con su examen, finaliza la tarea algo causadora de analizar las teorías más abstractas de Hegel. En lo que resta del capítulo nos circunscribiremos a las aplicaciones políticas prácticas realizadas por Hegel sobre la base de estas teorías abstractas. Y estas aplicaciones prácticas terminarán de mostrarnos, con toda claridad, la finalidad apologética de toda su obra.

La dialéctica de Hegel, afirmamos, obedece en gran medida a la intención de pervertir las ideas de 1789. Hegel tenía plena conciencia del hecho de que el método dialéctico podía ser utilizado para transformar a una idea en su opuesto. «La Dialéctica —declara—[37] no es ninguna novedad en la filosofía. Sócrates… solía fingir el deseo de alcanzar un conocimiento más preciso acerca del tema discutido y, después de formular toda clase de preguntas con esa finalidad, llevaba a aquellos con quienes conversaba exactamente a la conclusión opuesta de la que les había parecido correcta a primera vista». Como descripción de las intenciones de Sócrates, esta afirmación de Hegel no es quizá del todo justa (si se tiene en cuenta que el principal objetivo de Sócrates era alcanzar una seguridad absoluta más que convertir a la gente a la creencia opuesta de lo que pensaban en un primer momento); pero como declaración de las propias intenciones de Hegel es excelente, aun cuando en la práctica el método de Hegel resulte más embarazoso de lo que podría suponerse por su programa.

Como primer ejemplo de este uso de la dialéctica, escogeremos el problema de la *libertad de pensamiento,* de la independencia de la ciencia y de las normas de la verdad objetiva, tal como lo trata Hegel en su *Filosofía del Derecho* (§270). Hegel comienza su trabajo con lo que sólo podría ser interpretado como una exigencia de la libertad de pensamiento y de su

correspondiente protección por parte del Estado: «El Estado —expresa— tiene… al pensamiento por principio esencial, De este modo, la libertad de pensamiento y la ciencia solo pueden originarse en el Estado; fue la Iglesia quien quemó a Giordano Bruno y obligó a Galileo a retractarse… La ciencia, por lo tanto, debe buscar la protección del Estado, puesto que la finalidad de la ciencia es el conocimiento de la verdad objetiva». Tras este promisorio comienzo que debe tomarse como una expresión de lo que a «primera vista» parece cierto a sus adversarios, Hegel procede a llevarlos «a la conclusión opuesta de la que les había parecido correcta a primera vista», cubriendo este cambio de frente mediante otro simulacro de ataque a la Iglesia: «Pero claro está que este conocimiento no siempre se conforma a los patrones de la ciencia, pudiendo degenerar en mera opinión…; y para estas opiniones… ella (la ciencia) puede llegar a reclamar los mismos pretenciosos derechos que la Iglesia, a saber, el de la libertad en sus afirmaciones y convicciones». De este modo, se califica de «pretenciosos» la exigencia de libertad de pensamiento y el derecho de la ciencia de juzgar por sí misma; pero éste es tan sólo el primer paso en el viraje de Hegel. Se nos dice en seguida que frente a las opiniones subversivas, «el Estado debe proteger la verdad objetiva»; lo cual plantea la cuestión fundamental: ¿Quién ha de juzgar qué no es la verdad objetiva? He aquí la respuesta de Hegel: «El Estado debe decidir… por regla general, cuál ha de ser considerada la verdad objetiva», Ante semejante conclusión, la libertad de pensamiento y los derechos de la ciencia a establecer sus propios patrones se convierten, finalmente, en sus opuestos.

Como segundo ejemplo de este empleo de la dialéctica, escogeremos el tratamiento que hace Hegel de la exigencia de una *Constitución política*, que combina con su tratamiento de la *igualdad* y la *libertad.* Para apreciar el problema de la constitución, debemos recordar que el absolutismo prusiano no reconoce ley constitucional alguna (aparte de principios tales como la plena soberanía del rey) y que el lema de la campaña en pro de una reforma democrática en los diversos principados alemanes era que el príncipe otorgase «al país una constitución». Pero Federico Guillermo estaba de acuerdo con su consejero Ancillon en que jamás debería ceder a los pedidos de dos exaltados, ese grupito ruidoso y activo que desde hace

algunos años viene arrogándose la representación de la nación y exigiendo una constitución».[38] y si bien, bajo la gran presión ejercida, el rey prometió una constitución, jamás cumplió su palabra. (Corría entonces el cuento de que un inocente comentario acerca de la «constitución» del rey le valió el despido al médico de la corte). Pues bien, ¿cómo trata Hegel este delicado problema? «Como espíritu viviente —expresa— el Estado es un todo organizado, articulado en diversos agentes… La *constitución* es esta articulación u organización del poder estatal… La constitución es la *justicia* existente… La libertad y la igualdad son… los objetivos y resultados últimos de la constitución». Pero claro está que esto sólo es la introducción. Sin embargo, antes de asistir a la transformación dialéctica de la exigencia de una constitución en la de una monarquía absoluta, debemos ver primero cómo transforma Hegel los dos «objetivos y resultados», libertad e igualdad, en sus opuestos.

Veamos primero el viraje de la igualdad a la desigualdad: «La afirmación de que los ciudadanos son iguales ante la ley —admite Hegel— [39] contiene una gran verdad. Pero expresada de esta manera, sólo es una tautología, pues no hace sino afirmar, en general, la existencia de una situación legal, del imperio de las leyes. Pero si hemos de ser más concretos, los ciudadanos… son iguales ante la ley sólo en los puntos en que también son iguales *fuera de la ley. Sólo la igualdad que poseen en bienes, edad… etc., puede merecer igual tratamiento ante la ley…* Las propias leyes… presuponen condiciones desiguales… Debe reconocerse que es precisamente el gran desarrollo y madurez de la forma en los Estados modernos lo que produce la suprema desigualdad concreta de los individuos en la actualidad».

En esta reseña del viraje que da Hegel a la «gran verdad» del igualitarismo, convirtiéndola en su opuesto, hemos abreviado fundamentalmente su razonamiento y debemos advertir al lector que nos veremos obligados a seguir haciendo lo mismo en todo el capítulo, pues sólo de este modo es posible exponer de forma legible su verborragia y la maraña de sus pensamientos (que, a no dudarlo, es patológica).[40]

Pasemos a considerar ahora la libertad. «En lo que se refiere a la libertad —declara Hegel— en épocas anteriores se denominaban

“libertades” los derechos legalmente definidos como, por ejemplo, el derecho privado o público de una ciudad, etc. En realidad, toda ley auténtica constituye una libertad, pues contiene un principio razonable…; lo cual significa, en otras palabras, que entraña una libertad…» Pues bien, este argumento que trata de demostrar que «la libertad» es lo mismo que «una libertad» y, por consiguiente, lo mismo que «la ley», de donde se deduce que cuantas más leyes haya, mayor será la libertad, no es, evidentemente, sino una engorrosa afirmación (engorrosa porque descansa en una especie de juego de palabras) de la paradoja de la libertad descubierta por primera vez por Platón y ya examinada brevemente más arriba;[41] paradoja que podría expresarse diciendo que la libertad ilimitada conduce a su opuesto, dado que sin su protección y restricción por parte de las leyes, la libertad debe conducir a una tiranía de los fuertes sobre los débiles. Esta paradoja, enunciada nuevamente, si bien con cierta vaguedad, por Rousseau, fue resuelta por Kant, quien exigió que la libertad de cada hombre se restringiese lo suficiente como para salvaguardar un grado igual de libertad en los demás. Claro está que Hegel conoce la solución kantiana pero no le gusta, y entonces la presenta desfigurada, sin mencionar a su autor, del siguiente modo: «Hoy día, nada más familiar que la idea de que cada uno debe restringir su libertad en relación con la libertad de los demás, que el Estado es condición necesaria para estas restricciones recíprocas y que son las leyes quienes representan estas restricciones. Pero —prosigue la crítica de la teoría kantiana— esto expresa la clase de concepción que ve en la libertad un placer gratuito y la autonomía de la voluntad». Con esta enigmática observación, Hegel descarta la teoría igualitaria de la justicia, de Kant.

Pero el propio Hegel siente que la pequeña pirueta que le ha permitido identificar la libertad con la ley no es del todo suficiente para sus fines y, no sin cierta vacilación, regresa a su problema original, a saber, el de la constitución. «La expresión libertad política —nos dice—[42] se usa a menudo para designar una participación formal en los negocios públicos del Estado por parte de… aquellos que, de otro modo, desempeñan su principal función en los fines y asuntos particulares de la sociedad civil (en otras palabras, de los ciudadanos ordinarios). Y se ha hecho… costumbre

asignarle el título de “constitución” sólo a aquella parte del Estado que sanciona dicha participación… y considerar todo Estado en que eso no se ejecuta formalmente, un Estado sin constitución». Por cierto, la costumbre existe realmente. Pero ¿cómo escabullirnos de ella? Muy simple, mediante una trampa verbal, una definición: «En cuanto al uso del término, lo único que cabe decir es que por constitución debemos entender la determinación de las leyes en general, es decir, de las libertades». Pero nuevamente experimenta Hegel la pavorosa pobreza de su razonamiento y, en la mayor desesperación, se zambulle en un misticismo colectivista (a la hechura de Rousseau) acompañado de una buena dosis de historicismo:[43] «La pregunta “¿A quién… corresponde la facultad de hacer una constitución?” es la misma que “¿Quién tiene que hacer el Espíritu de una Nación?” Distíngase entre la idea de constitución —exclama Hegel— y la del Espíritu colectivo como si éste existiese o hubiese existido sin una constitución y se verá de inmediato que esto sólo puede hacerse cuando se ha captado muy superficialmente el nexo que los une [es decir, el Espíritu y la constitución]… Es el Espíritu ingénito y la historia de la Nación —que no es más que la historia del Espíritu— los que han hecho y hacen las constituciones». Pero este misticismo es todavía demasiado vago para justificar el punto de vista absolutista. Hay que ser más específico y por eso Hegel se apresura a aclarar: «La totalidad realmente viviente, la que preserva y produce continuamente el Estado y su constitución, es el *Gobierno…* En el gobierno, considerado como totalidad orgánica, el Poder Soberano o Principado es… la Voluntad del Estado que todo lo sustenta y todo lo decreta; es la más alta Cumbre y la Unidad que todo lo penetra. Es la forma perfecta del Estado, donde todos y cada uno de los elementos… ha alcanzado una existencia libre, esta voluntad es la de un *Individuo real que legisla* (no ya de una mayoría donde la unidad de la voluntad legislativa no tiene existencia *real*): es la *monarquía.* La constitución monárquica es, por lo tanto, la constitución de la razón evolucionada; y todas las demás constituciones corresponden a grados inferiores de evolución y de la automaterialización de la razón». Y para ser más explícito todavía, Hegel explica en un pasaje paralelo de su *Filosofía del Derecho* (todas las citas anteriores han sido tomadas de su *Enciclopedia)* que «la decisión última…

la autonomía absoluta constituye el poder del príncipe como tal», y que «el elemento absolutamente decisivo en el todo… es un solo individuo: el monarca».

Y ahora llegamos adonde queda llevarnos Hegel. ¿Cómo puede haber alguien tan estúpido que pida una «constitución» para un país que tiene sobre sí la bendición de una monarquía absoluta, el grado más elevado posible de todas las constituciones? Aquellos que formulan semejantes exigencias ignoran, evidentemente, lo que hacen y lo que piden, del mismo modo que aquellos que reclaman libertad son lo bastante ciegos para no ver que en la monarquía absoluta prusiana, «todos y cada uno de los elementos han alcanzado una existencia libre». En otras palabras, tenemos aquí la prueba dialéctica absoluta de Hegel de que Prusia constituye la «más elevada cumbre» y la fortaleza misma de la libertad; que su constitución absolutista es la meta *(goal)* (y no, como algunos podrían pensar, la prisión *[gaol])*[*] hacia la cual avanza la humanidad, y que este gobierno preserva y vigila, por así decirlo, el más puro espíritu de la libertad… concentrada.

La filosofía platónica, que en un tiempo reclamó para sí su señorío en el Estado, se transforma, con Hegel, en su más servil lacayo.

Estos despreciables servicios,[44] cabe señalar, fueron prestados voluntariamente. En aquellos felices días de la monarquía absoluta no había ninguna intimidación totalitaria, ni tampoco era extremada la censura, como la demuestran las incontables publicaciones liberales. Cuando Hegel publicó su *Enciclopedia* era profesor en Heidelberg. E inmediatamente después de la publicación fue llamado a Berlín para convertirse, como dicen sus admiradores, en el «dictador reconocido» de la filosofía. Pero todo esto —podrían argüir algunos— aun siendo cierto, no demuestra nada en detrimento de la excelencia de la filosofía dialéctica de Hegel, o de su grandeza como filósofo. Ya hemos mencionado la respuesta de Schopenhauer a esa pretensión: «La filosofía es desvirtuada, por parte del Estado, porque la utiliza como herramienta, y por la otra, porque se la emplea para obtener provecho personal. *¿Quién puede creer realmente que de este modo salga alguna vez a la luz la verdad, aunque no sea más que como subproducto?».*

Estos pasajes nos suministran una visión de la forma en que se aplica en la práctica el método dialéctico de Hegel. Pasaremos ahora a examinar la aplicación combinada de la dialéctica y la filosofía de la identidad.

Hegel sostiene, según hemos visto, que todo se halla sujeto al flujo, incluso las esencias. Esencias, Ideas y Espíritus evolucionan todos por igual y su desarrollo es, por supuesto, autopropulsado y dialéctico.[45] Y el grado final de todo desarrollo debe ser razonable y, por lo tanto, bueno y verdadero, pues constituye la cúspide de todos los desarrollos anteriores, a los cuales supera. (De este modo, los objetos sólo pueden cambiar para mejor). Todo desarrollo real, puesto que es real, debe ser, de acuerdo con la filosofía de la identidad, un proceso racional y razonable, y es evidente que esto debe valer también para la historia.

Heráclito había sostenido que existía una razón oculta en la historia. Para Hegel la historia se transforma en un libro abierto. Y el libro es una apologética pura. Apelando a la sabiduría de la providencia, ofrece una apología de la excelencia de la monarquía prusiana, y apelando a la excelencia de la monarquía prusiana, ofrece una apología de la sabiduría de la providencia.

La historia es el desarrollo de algo real. De acuerdo con la filosofía de la identidad debe ser, por lo tanto, algo racional. La evolución del mundo real, de la cual es la historia la parte más importante, es considerada por Hegel «idéntica» a una especie de operación lógica o proceso de razonamiento. La historia, tal como él la ve, es el proceso del pensamiento del «Espíritu absoluto» o «Espíritu universal». Es la manifestación de este Espíritu; es una especie de enorme silogismo dialéctico,[46] razonado, por así decirlo, por la Providencia. El silogismo es el plan por el cual se guía la Providencia, y la conclusión lógica a la que se arriba al final y que persigue la Providencia es la perfección del universo. «El único pensamiento —declara Hegel en su *Filosofía de la Historia*— con que la Filosofía enfoca a la Historia, es la simple concepción de la Razón, es la doctrina de que la Razón es la Soberana del Mundo, y que la Historia del Mundo nos enfrenta, por lo tanto, con un *proceso racional.* Esta convicción e intuición no es… ninguna hipótesis en el dominio de la Filosofía. Está probado allí… que la Razón… es *Sustancia*, así como también *Poder Infinito…, Materia*

infinita…, Forma infinita…, Energía Infinita…, que esta “Idea” o “Razón” es la *Esencia Verdadera, Eterna* y absolutamente *Poderosa;* que se revela sí misma en el universo y que ninguna otra cosa se revela en ese universo sino ésta y su honor y su gloria, es la tesis que, como hemos dicho, ha sido probada en la filosofía y consideramos aquí como ya demostrada».

Este torrente verborrágico no nos lleva muy lejos. En efecto, si volvemos la vista al pasaje de la «Filosofía» (esto es, su *Enciclopedia)* al cual se refiere Hegel, entonces veremos con más claridad su propósito apologética. He aquí el texto: «Que la Historia y, sobre todo, la Historia Universal, se basa en un objetivo esencial y concreto, que *está y estará concretamente materializado en ella,* a saber, el Plan de la Providencia; que hay, en suma, Razón en la Historia, debe ser admitido sobre una base estrictamente filosófica, de donde se desprende su carácter esencial y necesario». Y bien, puesto que el objetivo de la Providencia «está concretamente materializado» en los resultados de la historia, cabría sospechar que esta materialización ha tenido lugar en la Prusia concreta. Y así es en efecto; se nos llega a demostrar, incluso, la forma en que ha sido alcanzado este objetivo, a través de tres pasos dialécticos del desarrollo histórico de la razón o, como dice Hegel, del «Espíritu», cuya vida «es un ciclo de encarnaciones progresivas».[47] El primero de estos pasos es el despotismo oriental; el segundo corresponde a las democracias y aristocracias griegas y romanas y, el tercero y más alto, a la Monarquía Germánica que es, por supuesto, una monarquía absoluta. Y Hegel deja bien aclarado que no se refiere a una monarquía utópica del futuro: «El Espíritu… no tiene ni pasado ni futuro —expresa—, sino que es esencialmente *presente;* esto indica necesariamente que la forma actual del Espíritu contiene y supera todas las etapas anteriores».

Pero Hegel puede llegar, incluso, a ser más franco todavía. Así, subdivide el tercer período de la historia, el de la monarquía germana o «Mundo Germano», en tres épocas, de las cuales expresa:[48] «En primer término, debemos considerar la *Reforma* en sí misma, el *Sol* —que todo lo ilumina— que siguió a los albores que coincidieron con la terminación del período medieval, luego, el desenvolvimiento de ese estado de cosas que sucedió a la Reforma y, por último, los Tiempos Modernos, que se

remontan a los fines del siglo anterior», esto es, el período comprendido entre 1800 y 1830 (el último año en que fueron pronunciadas estas conferencias). Y Hegel demuestra nuevamente que la Prusia de su tiempo es el pináculo, el bastión y la meta de la libertad, con las siguientes palabras: «Sobre la Escena de la Historia universal, donde se lo puede observar y captar, el Espíritu se despliega en su realidad más concreta». Y la esencia del Espíritu, sostiene Hegel, es la libertad. «La libertad es la única verdad del Espíritu». En consecuencia, el desarrollo del Espíritu debe ser el desarrollo de la libertad y el grado más elevado de libertad se debe haber alcanzado en esos treinta arios de la monarquía germana, que representan la última subdivisión del desarrollo histórico. Y, en verdad, se nos dice:[49] «El Espíritu Germano es el Espíritu del nuevo Mundo. Su objetivo es la materialización de la Verdad absoluta como una forma de la autonomía ilimitada de la Libertad». Y tras realizar la alabanza de Prusia, cuyo gobierno, nos asegura Hegel, «descansa en el mundo oficial, cuya cúspide es la decisión personal del monarca, pues como se demostró más arriba, es absolutamente necesaria la existencia de una decisión última», Hegel alcanza la coronación de su trabajo con la siguiente conclusión: «Tal es el punto alcanzado por la conciencia, y éstas son las fases principales de esa forma en que la Libertad se ha realizado a sí misma; en efecto, la Historia del Mundo no es sino el desarrollo de la Idea de la libertad… La verdadera Teodicea, la justificación de Dios en la Historia es esa materialización del Espíritu que representa la Historia del Mundo… Lo que ha sucedido y sigue sucediendo… es, en esencia, Su Obra…».

Cabe preguntarse si no tendríamos razón cuando dijimos que Hegel nos ponía frente a una apología de Dios y de Prusia al mismo tiempo y si no estará perfectamente claro que el Estado que Hegel nos manda que adoremos como la Idea Divina sobre la Tierra es, simplemente, la Prusia de Federico Guillermo que va de 1800 a 1830. Y cabe preguntarse si es posible superar en modo alguno esta despreciable perversión de toda decencia; perversión no sólo de la razón, la libertad, la igualdad y demás ideas de la sociedad abierta, sino también de la fe sincera en Dios y, aun, del patriotismo auténtico.

Hemos descrito, pues, la forma en que partiendo de un punto aparentemente progresista y hasta revolucionario y procediendo luego en conformidad con el método dialéctico general de trastrocar las cosas —y que ya debe ser perfectamente familiar al lector—, Hegel alcanza finalmente resultados sorprendentemente conservadores. Al mismo tiempo, relaciona su filosofía de la historia con su positivismo ético y jurídico, dándole a este último una especie de justificación historicista. La historia es nuestro juez. Puesto que la Historia y la Providencia le han dado vigencia a los poderes existentes, su fuerza debe ser justa, incluso, divinamente justa.

Pero este positivismo moral no satisface plenamente a Hegel, sino que quiere aún más. Así como se opone a la libertad y a la igualdad, exactamente del mismo modo se opone a la hermandad de los hombres, al humanitarismo o, como dice él, a la «filantropía». La conciencia debe ser sustituida por la obediencia ciega y por una ética heracliteana romántica de la fama y del destino, y la hermandad de los hombres por un *nacionalismo totalitario*. En la sección III y, especialmente,[50] en la sección IV de este mismo capítulo veremos cómo se llega a eso.

III

Ahora pasaremos a realizar una breve reseña o, mejor dicho, una extraña relación de la forma en que *surgió el nacionalismo germano.* Indudablemente, las tendencias denotadas por esta expresión encierran una fuerte afinidad con la rebelión contra la razón y la sociedad abierta. El nacionalismo halaga nuestros instintos tribales, nuestras pasiones y prejuicios, y nuestro nostálgico deseo de vernos liberados de la tensión de la responsabilidad individual que procura reemplazar por la responsabilidad colectiva o de grupo. No es por casualidad que en los tratados más antiguos de teoría política, incluso en el del Viejo Oligarca, pero más ostensiblemente en los de Platón y Aristóteles, encontramos opiniones francamente nacionalistas, pues dichas obras fueron escritas con el propósito de combatir a la sociedad abierta con sus nuevas ideas de

imperialismo, cosmopolitismo e igualitarismo.[51] Pero este temprano desarrollo de la teoría política nacionalista se detiene bruscamente con Aristóteles. Con el imperio de Alejandro el auténtico nacionalismo tribal desaparece para siempre de la práctica política y, durante largo tiempo, de la teoría política. De Alejandro en adelante, todos los Estados civilizados de Europa y Asia constituyeron imperios que comprendieron poblaciones de un origen infinitamente entremezclado. La civilización europea y todas las unidades políticas en ella incluidas se han conservado, desde entonces, internacionales, o, mejor dicho, intertribales. (Parece ser que tanto tiempo antes de Alejandro como dista ahora entre Alejandro y nosotros, el imperio de la antigua Sumeria había creado la primera civilización internacional). Y lo que resulta eficaz en la práctica política es adoptado por la teoría política, de modo que, hasta hace unos cien años, el nacionalismo platónico-aristotélico había desaparecido prácticamente para la teoría política. (Si bien, por supuesto, los sentimientos tribales y localistas siempre fueron sumamente fuertes). Cuando resucitó el nacionalismo, unos cien años atrás, el fenómeno se produjo en una de las regiones más heterogéneas de todas las mezcladas regiones de Europa, esto es, en Alemania, y, especialmente, en Prusia, con su considerable población eslava. (Pocos saben que no hace más de un siglo, Prusia, con su población predominantemente eslava entonces, no era considerada en absoluto un Estado alemán; si bien sus soberanos, quienes, como los príncipes de Brandenburgo eran «electores» del Imperio germánico, eran considerados príncipes germanos. En el congreso de Viena; Prusia fue registrada como «reino eslavo», y en uno, Hegel todavía decía, incluso de Brandenburgo y Mecklenburgo, que se hallaban pobladas por «eslavos germanizados»).[52]

De este modo, hace muy poco tiempo que el *principio del Estado nacional* volvió a ser introducido en la teoría política. Pese a ello, se halla tan ampliamente difundido en nuestros días, que habitualmente se da por sentado y con suma frecuencia sin tener conciencia de ello. Actualmente constituye un supuesto tácito, por así decirlo, del pensamiento político popular. Muchos lo consideran, incluso, el postulado básico de la ética política, especialmente a partir del bien intencionado pero no tan bien meditado principio de la autonomía nacional de Wilson. Resulta difícil

comprender cómo alguien que haya tenido el menor conocimiento de la historia europea, del desplazamiento y mezcla de todas clases de tribus, de las innumerables oleadas de pueblos procedentes de su medio asiático original que se habían desperdigado y cruzado al llegar a ese laberinto de penínsulas que es el continente europeo; cómo alguien, conociendo todo esto, pudo haber propuesto principio tan inaplicable. La explicación es que Wilson, que era un demócrata sincero (y también Masaryk, uno de los más grandes luchadores por la sociedad abierta)[53] cayó víctima de un movimiento surgido de la filosofía política más reaccionaria y servil que se hubiera impuesto nunca a la dócil y sufrida humanidad. Cayó víctima de su educación regida por las teorías políticas metafísicas de Platón y Hegel, y del movimiento nacionalista que en ellas se basaba.

El *principio del Estado nacional,* vale decir, la exigencia política de que el territorio de cada Estado coincida con el territorio habitado por una nación no es, de ningún modo, tan evidente como parece resultarle a mucha gente en la actualidad. Aun en caso de que todos supieran lo que quieren decir cuando hablan de nacionalidad, no sería nada claro por qué habría de aceptarse la nacionalidad como una categoría política fundamental, más importante, por ejemplo, que la religión, el nacimiento dentro de cierta región geográfica, la lealtad a una dinastía, o un credo político como la democracia (que constituye, podría decirse, el factor unificador de la políglota Suiza). Pero en tanto que la religión, el territorio o el credo político pueden determinarse con bastante claridad, nadie ha logrado explicar nunca lo que entiende por nación de tal modo que este concepto pueda constituir una base para la política práctica. (Claro está que si decimos que una nación es el número de personas que viven o que han nacido dentro de cierto Estado, entonces no hay ninguna dificultad; pero esto equivaldría al abandono del principio del Estado nacional, que exige que el Estado sea determinado por la nación y no a la inversa). Ninguna de las teorías que sostienen que una nación se halla unida por un origen común o un idioma común o una historia común, es aceptable o aplicable en la práctica. El principio del Estado nacional no sólo es inaplicable, sino que nunca ha sido concebido con claridad. Es un mito, un sueño irracional, romántico y utópico, un sueño de naturalismo y colectivismo tribal.

Pese a sus intrínsecas tendencias reaccionarias e irracionales, el nacionalismo moderno —por extraño que parezca— fue, durante su corta existencia antes de Hegel, un credo revolucionario y liberal. Por una suerte de accidente histórico —la invasión del territorio alemán por parte del primer ejército nacional de Francia bajo el mando de Napoleón y la reacción provocada por este suceso— se había abierto camino hacia el campo de la libertad. No estará de más reseñar la historia de este desarrollo, así como la forma en que Hegel hizo regresar el nacionalismo al campo totalitario que le había correspondido desde la época en que Platón sostuvo por primera vez que los griegos se hallaban con respecto a los bárbaros en la misma relación que los amos respecto de los esclavos.

Como se recordará,[54] Platón fue poco feliz al formular su problema político fundamental mediante el interrogante: ¿Quién debe gobernar? ¿La voluntad de quién debe ser ley? Antes de Rousseau, la respuesta habitual a esta pregunta era: el Soberano. Pero Rousseau le dio una nueva respuesta revolucionaria. No es el monarca quien debe gobernar —sostuvo— sino el pueblo; no la voluntad de un solo hombre sino la de todos. De esta manera, se vio inducido a inventar la voluntad del pueblo, la voluntad colectiva o la «voluntad general» como la denominó; y el pueblo, una vez dotado de una voluntad, debió ser exaltado a la categoría de superpersonalidad; «en relación con lo que le es externo [es decir, en relación con otros pueblos] —declara Rousseau— se convierte en un ser único, en un individuo». En esta invención había buena parte de colectivismo romántico pero ninguna tendencia hacia el nacionalismo. Sin embargo, las teorías de Rousseau contenían, evidentemente, el germen del nacionalismo, cuya doctrina más característica es la de que las diversas naciones deben ser consideradas como distintas personalidades. Y cuando la Revolución Francesa inauguró el primer ejército popular basado en una conscripción nacional, se dio el primer paso práctico hacia el nacionalismo.

Otro autor que contribuyó a la teoría del nacionalismo fue J. G. Herder, ex discípulo y, en cierta época, amigo personal de Kant. Herder sostuvo que un buen Estado debe poseer límites naturales, es decir, fronteras que coincidan con los lugares habitados por su «nación»; esta teoría fue expuesta por primera vez en su obra *Algunas ideas para una filosofía de la*

historia de la humanidad (1785). «El Estado más natural —expresó—[55] es aquel compuesto por un solo pueblo con un solo carácter nacional… Un pueblo es un producto natural del crecimiento, como una familia, sólo que se halla más ampliamente difundido… Como en todas las comunidades humanas…, en el caso del Estado, el orden natural es el mejor, es decir, el orden en el que cada uno cumple la función para la cual lo creó la naturaleza». Esta teoría, que trata de dar una respuesta al problema de los límites «naturales» del Estado[56] —respuesta que sólo plantea el nuevo problema de los límites «naturales» de la nación—, no tuvo, al principio, mucha influencia. Es interesante observar que Kant comprendió de inmediato el peligroso romanticismo irracional contenido en esa obra de Herder, de quien se convirtió en enemigo acérrimo por su franca crítica. Citaremos aquí un pasaje de dicha crítica porque resume magníficamente, de una vez por todas, no sólo la de Herder, sino también toda la filosofía oracular posterior, como la de Fichte, Schelling, Hegel y todos sus sucesores modernos: «Una sagacidad ágil para el descubrimiento de analogías —escribió Kant— y una imaginación audaz puesta a su servicio se combinan con cierta capacidad para reclutar emociones y pasiones a fin de obtener el interés del público para su objeto, siempre velado por el misterio. Estas emociones son fácilmente confundidas con supuestos esfuerzos poderosos y profundos pensamientos o, por lo menos, con alusiones hondamente significativas, y despiertan, de este modo, grandes expectativas que un juicio frío y reposado no encontraría justificadas… Los sinónimos son tomados como explicaciones y las alegorías ofrecidas como verdades».

Fue Fichte quien suministró al nacionalismo germano su primera base teórica. Los límites de una nación —sostuvo él— se hallan determinados por el idioma. (Esto en nada mejora las cosas. ¿En qué punto fronterizo las diferencias dialectales se convierten en diferencias idiomáticas? ¿Cuántos idiomas diferentes hablan los eslavos o los teutones, o son sus diferencias tan sólo dialectales?)

Las opiniones de Fichte sufrieron una evolución sumamente curiosa, especialmente si se tiene en cuenta que fue uno de los fundadores del nacionalismo germano. En 1793, defendió a Rousseau y a la Revolución

Francesa y en 1799 todavía declaraba.[57] «Es evidente que de ahora en adelante sólo la República Francesa podrá ser la patria de los hombres rectos, a la que dedicarán todos sus esfuerzos, puesto que no sólo las más caras esperanzas de la humanidad sino también su existencia misma se hallan indisolublemente vinculadas con la victoria de Francia… Por mi parte, dedico todo mi ser y todas mis facultades a la República». Cabe advertir que cuando Fichte efectuó estas declaraciones se hallaba tramitando un puesto universitario en Mainz, ciudad que se hallaba entonces bajo el dominio francés. «En 1804 —expresa E. N. Anderson en su interesante estudio acerca del nacionalismo— Fichte… ansiaba abandonar los servicios que prestaba a Prusia y aceptar una invitación de Rusia. El gobierno prusiano no lo había apreciado en la medida financiera deseada y tenía esperanzas de que en Rusia se le rindiese un reconocimiento mayor; de este modo, al dirigirse al encargado ruso de su gestión, le declaró que si el gobierno lo hacía miembro de la Academia de Ciencias de San Petersburgo y le pagaba un sueldo no menor de 400 rublos, "se haría de ellos hasta la muerte"… Dos años más tarde —continúa diciendo Anderson — finalizaba completamente la transformación del Fichte cosmopolita en el Fichte nacionalista».

Cuando Berlín fue ocupada por las tropas francesas, Fichte, de puro patriota, tuvo un gesto que, como dice Anderson «no permitió… que pasara inadvertido al rey y al gobierno prusianos». Cuando A. Mueller y W. von Humboldt fueran recibidos por Napoleón, Fichte indignado le escribió la carta siguiente a su mujer: «No envidio a Mueller y Humboldt y mucho es lo que me alegra no haber obtenido este vergonzoso honor… Es mejor para la propia conciencia *y también, indudablemente, para el éxito futuro…* haber demostrado abiertamente fidelidad a la buena causa». Lo que Anderson comenta así: «En realidad, tuvo razón; no cabe ninguna duda de que su ingreso a la universidad de Berlín resultó consecuencia directa de este episodio. Esto no le quita patriotismo a su acción, pero la coloca, simplemente, en su sitio justo». A todo lo cual cabe añadir que la carrera de Fichte como filósofo se basó, desde el principio mismo, en el fraude. Su primer libro vio la luz anónimamente, cuando todo el mundo esperaba la publicación de la filosofía de la religión, de Kant, con el título *Critica de*

toda revelación. Trátase de una obra en extremo aburrida, lo cual no le impedía ser una copia fiel del estilo de Kant, y se tomaron todas las providencias necesarias, rumores inclusive, para hacerle creer a la gente que el autor del libro era Kant. El asunto se ve con toda claridad cuando se tiene en cuenta que Fichte sólo consiguió editar merced a la bondad de Kant (que nunca pudo leer más que las primeras páginas del libro). Cuando la prensa le atribuyó el libro a Kant, éste se vio obligado a hacer una declaración pública de que el autor era Fichte y no él, y Fichte, sobre el que había descendido la fama repentinamente, fue nombrado profesor en Jena. Pero más tarde Kant se vio forzado a efectuar una nueva declaración, a fin de desligar su nombre del de aquél; en ella aparecen las siguientes palabras.[58] «Quiera Dios protegernos de nuestros amigos, De nuestros enemigos nos podemos proteger solos».

He ahí, pues, algunos episodios que jalonan la carrera del hombre cuya «retórica» dio origen al moderno nacionalismo, así como también a la moderna filosofía Idealista, edificada sobre la perversión de las doctrinas kantianas. (He optado por seguir los pasos de Schopenhauer al distinguir entre la «retórica» de Fichte y la «charlatanería» de Hegel, si bien admito que insistir en esta diferencia puede ser, quizá, algo pedante). Toda esta cuestión adquiere sumo interés por la luz que arroja sobre la «historia de la filosofía» y la «historia» en general. No sólo me refiero al hecho, quizá más humorístico que escandaloso, de que estos payasos sean tomados en serio y de que se los convierta en objetos de reverencia y de solemnes —aunque frecuentemente aburridos— estudios; no sólo me refiero al hecho fabuloso de que el retórico Fichte y el charlatán Hegel sean colocados en un mismo plano que hombres como Demócrito, Pascal, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, J. S. Mill y Bertrand Russel, y de que sus enseñanzas morales sean consideradas seriamente y, tal vez, reputadas superiores a las de estos otros maestros, sino también el hecho de que muchos de estos lisonjeros historiadores de la filosofía, incapaces de discriminar entre el pensamiento y la fantasía —por no decir nada del bien y el mal— se atreven a declarar que su historia es nuestro juez, o que su historia de la filosofía constituye una crítica implícita de los diferentes «sistemas del pensamiento». En efecto, es evidente, creo yo, que su adulación solo puede ser una crítica

implícita de sus historias de la filosofía y de esa vana pompa y ruido con que se trata de glorificar a la filosofía. Parece ser ley de lo que a esta gente le gusta denominar «naturaleza humana», que la fatuidad se desarrolle en razón directamente proporcional con la deficiencia del pensamiento e inversamente proporcional con el valor de los servicios prestados al bienestar humano.

Por la época en que Fichte se convirtió en el apóstol del nacionalismo, surgía en Alemania, como reacción a la invasión napoleónica, un nacionalismo instintivo y revolucionario. (Era una de esas reacciones tribales típicas contra la expansión de un imperio supernacional). El pueblo exigía reformas democráticas en el mismo sentido en que las habían concebido Rousseau y la Revolución Francesa, pero sin la participación de los conquistadores franceses. Como consecuencia, se volvieron a un tiempo contra sus propios soberanos y contra el emperador. Este nacionalismo inicial se desarrolló con la fuerza de una religión nueva, como una especie de fruto nacido del deseo humanitario de libertad e igualdad. «El nacionalismo —declara Anderson—[59] se desarrolló a medida que declinaba el cristianismo ortodoxo, reemplazándolo con la creencia en una mística experiencia propia». Es la mística experiencia de la comunidad con los demás miembros de la tribu oprimida; experiencia que reemplazó, no sólo al cristianismo, sino, en particular, el sentimiento de fe y lealtad para con el rey, cuyos abusos absolutistas habían terminado por destruirlo. Es evidente que esta nueva religión democrática e indómita tenía que estar destinada a constituir una fuente de profunda irritación y aun de peligro, para la clase gobernante y, en particular, para el soberano de Prusia. ¿Cómo podía subsanarse este peligro? Tras las guerras de liberación, Federico Guillermo trató de contrarrestarlo, en primer lugar, destituyendo a sus consejeros nacionalistas y nombrando, en su lugar, a Hegel. En efecto, la Revolución Francesa había demostrado prácticamente la influencia de la filosofía, punto éste debidamente destacado por Hegel (puesto que era la base de sus propios servicios): «Lo Espiritual —declara—[60] constituye actualmente la base esencial de la estructura latente y, de este modo, la Filosofía ha adquirido gran preponderancia. Se ha dicho que la Revolución Francesa fue fruto de la filosofía y no sin razón se la ha calificado de

Sabiduría Universal; la filosofía no sólo es Verdad en y por sí misma… sino también Verdad tal como la requieren los asuntos mundanos; por tanto, jamás deberemos contradecir el aserto de que la revolución recibió su primer impulso de la Filosofía». Esto es un claro indicio de que Hegel conocía la tarea inmediata que tenía entre manos, a saber, imprimirle un impulso contrario, con lo cual·—y no por primera vez— la filosofía vendría a estimular las fuerzas de la reacción. La perversión de las ideas de libertad, igualdad, etc., formó parte de esta tarea; pero quizá aún más urgente era la de domeñar la religión nacionalista revolucionaria. Hegel llevó a cabo esta tarea teniendo presente en el espíritu el consejo de Pareto: «Sacar provecho de los sentimientos, sin desperdiciar las propias energías en vanos esfuerzos para destruirlos». Hegel domó al nacionalismo, no mediante una franca oposición, sino transformándolo en un autoritarismo prusiano bien disciplinado. Y ocurrió que devolvió al campo de la sociedad cerrada un arma poderosa que siempre le había pertenecido.

Todo esto fue llevado a cabo de forma bastante poco hábil. Hegel, en su afán de complacer al gobierno llegó, a veces, a atacar a los nacionalistas demasiado abiertamente. «Algunas personas —expresó[61] en la *Filosofía del Derecho*— han comenzado a hablar recientemente de la “soberanía del pueblo” en oposición a la del monarca. Pero cuando se la contrasta con la soberanía del rey, entonces la expresión “soberanía del pueblo” no resulta sino una de las tantas nociones erróneas nacidas de una idea equivocada de lo que es el “pueblo”. Sin su monarca… el pueblo es una mera multitud amorfa». Con anterioridad, en la *Enciclopedia,* había escrito: «Frecuentemente se llama *nación* a la suma de personas particulares. Pero una suma tal es un populacho, no un pueblo, y en ese sentido, uno de los objetivos del Estado es que la nación no adquiera, en su poder y en su acción, el carácter de un conglomerado de este tipo. En una nación así imperan la ilegalidad, la inmoralidad y la ignorancia. La nación sólo podría ser, entonces, una fuerza ciega, salvaje y amorfa, semejante a la tempestad de los mares, con la diferencia de que ésta no se autodestruye y la nación, por su elemento espiritual, sí». Sin embargo, frecuentemente se alude a este estado de cosas dándole el nombre de «libertad pura». Se trata aquí, evidentemente, de una inequívoca referencia a los nacionalistas liberales, a

quienes el rey odiaba como a la peste. Y esto se torna aún más claro cuando se observa la alusión de Hegel a los primitivos sueños de los nacionalistas, de reconstruir el Imperio germánico: «La ficción de un imperio —declara en su panegírico de los últimos progresos realizados por Prusia— se ha desvanecido por completo, dando lugar a varios Estados Soberanos». Sus tendencias antiliberales lo indujeron a considerar a Inglaterra el ejemplo más acabado de nación en el mal sentido. «Tómese el caso de Inglaterra —manifiesta— que, debido a que las personas particulares tienen una participación predominante en los negocios públicos ha sido considerada la nación dotada de la constitución más libre. La experiencia demuestra que ese país, si se lo compara con los demás Estados civilizados de Europa, es el más atrasado en su legislación civil y penal, en el derecho y libertad de la propiedad y en las disposiciones para las *artes y ciencias,* y que la libertad objetiva o derecho racional es *sacrificado* al derecho formal[62] y a los intereses privados particulares, y esto sucede aun en las instituciones y bienes dedicados a la religión». Asombrosa declaración, por cierto, especialmente porque se han incluido en ella las «artes y ciencias» y ningún país podría haber estado más atrasado que Prusia, donde la universidad de Berlín había sido fundada sólo bajo la influencia de las guerras napoleónicas, y con la idea, como dijo el rey,[63] de que «el Estado reemplazase con conquistas intelectuales lo que había perdido en fuerza física». (Unas páginas más adelante, Hegel se olvida de lo que había dicho acerca de las artes y ciencias en Inglaterra, pues habla allí de «Inglaterra, donde el arte de los trabajos históricos ha sufrido un proceso de purificación que le ha otorgado un carácter más firme y más maduro»).

Comprobamos, así, que Hegel sabía que su tarea consistía en combatir las inclinaciones liberales e incluso imperialistas del nacionalismo. Y la llevó a cabo tratando de persuadir a los nacionalistas de que sus exigencias colectivistas se satisfacían automáticamente en un Estado todopoderoso y que lo único que debían hacer era ayudar a aumentar el poder del Estado. «La Nación Estado es Espíritu en su racionalidad sustantiva yen su realidad inmediata —expresa—;[64] es, por consiguiente, el poder absoluto sobre la Tierra… El Estado es el Espíritu del propio Pueblo. El Estado concreto se halla animado de este espíritu en todos sus negocios particulares, en sus

Guerras y sus Instituciones… La autoconciencia de una nación particular es el vehículo para el… desarrollo del espíritu colectivo…; a ella, el Espíritu del Tiempo le confiere su Voluntad. Contra esta Voluntad, los demás espíritus nacionales no tienen ningún derecho: esa Nación debe dominar al mundo». De este modo, es la nación, su espíritu y su voluntad las que actúan sobre la escena de la historia. La historia es la lucha de los diversos espíritus nacionales por la dominación del mundo. Se desprende de aquí que las reformas propiciadas por los nacionalistas liberales son innecesarias, dado que la nación y su espíritu son, de todas maneras, los principales actores: además, «toda nación… tiene la constitución que le pertenece y le es más apropiada». (Positivismo jurídico). Vemos, pues, que Hegel reemplaza los elementos liberales del nacionalismo, no sólo con una adoración platónico-prusiana del Estado, sino también con la adoración de la historia, del éxito histórico. (Federico Guillermo había tenido algunos éxitos frente a Napoleón). De este modo, Hegel no sólo inició un nuevo capítulo en la historia del nacionalismo, sino que le suministró una nueva teoría. Como ya vimos, Fichte había elaborado la teoría de que se hallaba basado en el idioma. Hegel ideó la *teoría histórica de la nación.* Según él, la nación se halla unida por un espíritu que actúa en la historia. Se halla unida por el enemigo común y por la camaradería originada en las guerras libradas. (Se ha dicho que una raza es un conjunto de hombres unidos, no por su origen, sino por un error común con respecto a su origen. De manera semejante, podríamos decir que una nación, en el sentido de Hegel, es el número de hombres unidos por un error común con respecto a su historia). La vinculación de esta teoría con el esencialismo historicista de Hegel resulta manifiesta: la historia de una nación es la historia de su esencia o «Espíritu» que reafirma su existencia sobre la «Escena de la historia».

Como conclusión de esta reseña del surgimiento del nacionalismo, no estará fuera de lugar una observación acorde con los hechos que acaecieron hasta la fundación del Imperio germánico de Bismarck. La política de Hegel había consistido en sacar provecho de los sentimientos nacionalistas, en lugar de desperdiciar las energías en inútiles esfuerzos para destruirlos. Sin embargo, este famoso método parece tener, a veces, consecuencias bastante extrañas. La conversión medieval del cristianismo en un credo

autoritarista no pudo suprimir por completo sus tendencias humanitarias; una y otra vez el cristianismo brota debajo de la capa autoritaria (y es perseguido como herejía).

De esta manera, si bien el consejo de Pareto sirve para neutralizar las tendencias que ponen en peligro a la clase gobernante, también puede contribuir, involuntariamente, a preservar esas mismas tendencias. Con el nacionalismo sucedió algo parecido. Hegel, que lo había domado, trató de reemplazar el nacionalismo germano por el prusiano. Pero al así «reducir el nacionalismo a un componente» de su prusianismo (para usar su propia jerigonza), Hegel lo «preservó» y Prusia se vio forzada a seguir tratando de sacar partido de los sentimientos del nacionalismo germano. Cuando combatió con Austria en 1866, debió hacerlo en nombre del nacionalismo alemán y bajo el pretexto de garantizar la hegemonía de «Alemania». Y debió anunciar la dilatada Prusia de 1871 como el nuevo «Imperio Alemán», la nueva «Nación Alemana» (soldada por la guerra en una sola unidad, de acuerdo con la teoría histórica de Hegel de la nación).

En nuestros propios tiempos, el histérico historicismo de Hegel sigue siendo, todavía, el fertilizador al que el totalitarismo moderno le debe su rápido crecimiento. Su utilización ha preparado el terreno y ha educado a los círculos cultos en la deshonestidad intelectual, como se demostrará en la sección V de este capítulo. Todavía debemos aprender la lección de que la honestidad intelectual es fundamental para todo aquello que nos importa.

IV

Pero ¿es esto todo? ¿Es esto justo? ¿No habrá alguna razón en la afirmación de que la grandeza de Hegel reside en el hecho de haber creado una nueva forma de pensar histórico, un nuevo sentido histórico?

Muchos amigos me han criticado por mi actitud hacia Hegel y por mi miopía para apreciar su grandeza. Por supuesto que tenían toda la razón del mundo, puesto que, efectivamente, fui incapaz de verla (y sigo sin verla todavía). A fin de subsanar esta deficiencia, he llevado a cabo una

indagación lo más sistemática posible de la cuestión de dónde residía la grandeza de Hegel.

Pero el resultado fue decepcionante, Sin duda que todo lo escrito por Hegel acerca de lo vasto y grandioso del drama histórico creaba una atmósfera de interés en torno a la historia; sin duda que sus amplias generalizaciones históricas, sus discriminaciones periódicas y sus interpretaciones fascinaron a algunos historiadores, induciéndolos a producir valiosos y detallados estudios históricos (que demostraron, casi invariablemente, la pobreza de los descubrimientos de Hegel y de sus métodos), Pero ¿se debió este influjo estimulante a la autoridad de un historiador o de un filósofo? ¿No habrá obedecido, más bien, a la actividad de un propagandista? He comprobado, en general, que los historiadores tienden a valorar a Hegel (cuando esto sucede) como filósofo y los filósofos creen que sus contribuciones de importancia (si las hubo) tuvieron lugar en el campo de la historia, Pero el historicismo no es historia y creer en él revela no poseer ni comprensión ni sentido históricos. Y si queremos justipreciar la grandeza de Hegel, como historiador o como filósofo, no debemos preguntarnos si alguien halló o no inspiración en su visión de la historia, sino si había o no verdad en esta visión.

Por mi parte, sólo he podido encontrar una idea de importancia y que podría juzgarse implícita en la filosofía de Hegel. Es la que lo impulsa a atacar el racionalismo e intelectualismo abstractos que no aprecian la deuda de gratitud que tiene contraída la razón con la tradición. Trátase aquí de la clara comprensión del hecho (que Hegel olvida, no obstante, en su *Lógica)* de que los hombres no pueden partir del vacío, creando un mundo de pensamientos de la nada, y de que, lejos de ello, sus pensamientos son en gran medida producto de un patrimonio intelectual.

Estoy perfectamente dispuesto a admitir que es éste un punto importante y que, si se lo busca especialmente, es posible encontrarlo en Hegel. Pero niego que haya sido una contribución propia de Hegel. Por el contrario, es más bien propiedad común de los románticos. Que todas las entidades sociales son productos de la historia, que no son invenciones planeadas por la razón sino formaciones provenientes de los caprichos de los sucesos históricos, de la interacción de ideas e intereses, de los sufrimientos y de las

pasiones, es cosa sabida desde mucho antes de Hegel. En efecto, ello se remonta a Edmund Burke, cuya apreciación del significado de la tradición para el funcionamiento de todas las instituciones sociales había tenido una inmensa influencia sobre el pensamiento político del movimiento romántico alemán. En Hegel puede hallarse la huella de su influencia, pero sólo bajo la forma insostenible y exagerada de un relativismo histórico y evolucionista, bajo la forma de la peligrosa teoría de que lo que se cree hoyes verdad, de hecho, para hoy, y en su corolario igualmente peligroso de que lo que era verdad ayer *(verdad* y no meramente «creído») puede ser falso mañana; doctrina ésta que, a no dudarlo, no es la más apropiada para alentar una apreciación del significado de la tradición.

V

Pasarnos ahora a la última parte de nuestra crítica del hegelianismo, esto es, al análisis del grado de dependencia entre el tribalismo o totalitarismo moderno y las teorías de Hegel.

Si fuera mi intención escribir una historia del advenimiento del totalitarismo, tendría que empezar por tratar el marxismo, pues el fascismo se desarrolló, en parte, a raíz del derrumbe espiritual y político del marxismo. (Y, como veremos más adelante, el mismo juicio podría formularse con respecto a la relación que media entre el leninismo y el marxismo). Pero puesto que lo que más interesa es el historicismo, parece más acertado dejar el marxismo para después, por ser ésta la forma de historicismo más pura que se haya dado nunca, dedicándonos ahora a encarar el fascismo.

El totalitarismo moderno es sólo un episodio dentro de la eterna rebelión contra la libertad y la razón. Se distingue de los episodios más antiguos, no tanto por su ideología como por el hecho de que sus jefes lograron realizar uno de los sueños más osados de sus predecesores, a saber, convertir la rebelión contra la verdad en un movimiento popular. (Por supuesto que no debemos sobreestimar su popularidad; la *intelligentsia* también constituye una parte del pueblo). El factor que lo hizo posible en

los países involucrados fue el desmoronamiento de otro movimiento popular: la Democracia Social o la versión democrática del marxismo que, a los ojos de la clase trabajadora simbolizaba las ideas de libertad e igualdad, cuando se hizo evidente que no fue por casualidad que este movimiento no logró, en 1914, detener el estallido de la guerra; cuando se puso de manifiesto que se hallaba inerme para hacer frente a los problemas de la paz y, sobre lodo, al de la desocupación y la depresión económica, y cuando, por fin, este movimiento se defendió tibiamente de la agresión fascista, entonces la fe en el valor de la libertad y en la posibilidad de la igualdad se vio seriamente amenazada, y la perpetua rebelión contra la libertad pudo, a tuertas o a derechas, adquirir un respaldo más o menos popular.

El hecho de que el fascismo haya tenido que asimilar parle del patrimonio marxista explica el rasgo «original» de la ideología fascista, en el único punto en que se desvía de la configuración tradicional de la rebelión contra la libertad. El tópico a que me refiero es que el fascismo no tiene gran necesidad de apelar abiertamente a lo sobrenatural. Esto no quiere decir que haya de ser, necesariamente, ateo o que carezca totalmente de elementos místicos o religiosos. Pero la difusión del agnosticismo a través del marxismo condujo a una situación tal que ningún credo político que aspirase a la popularidad entre la clase trabajadora podía atarse a ninguna de las formas religiosas tradicionales. Ésta es la razón por la cual el fascismo añadió a su ideología oficial, por lo menos en sus primeras etapas, cierta dosis del materialismo evolucionista del siglo XIX.

De este modo, la fórmula del «preparado» fascista es la misma en todos los países: Hegel + una pizca de materialismo tipo siglo XIX (especialmente el darwinisrno, en la forma algo burda que le dio Haeckel).[65] El elemento «científico» del racismo puede remontarse a Haeckel, quien fue responsable, en 1900, de la organización de un concurso que tenía por tema lo siguiente: «¿Qué conclusiones pueden extraerse de los principios del darwinismo con respecto al desarrollo interno y político del Estado?». El primer premio fue adjudicado a un voluminoso trabajo racista de W. Schallmeyer, que se convirtió, así, en el abuelo de la biología racial. Es interesante destacar lo mucho que se parece este racismo materialista, pese

a su origen tan diverso, al naturalismo de Platón. En ambos casos, la idea básica es que la degeneración, en particular la de las clases superiores, se halla en la raíz de la decadencia política (léase: del avance de la sociedad abierta). Además, el moderno mito de la Sangre y el Suelo tiene su contraparte exacta en el mito platónico de los Terrígenos. Sin embargo, la fórmula del racismo moderno no es «Hegel + Platón», sino «Hegel + Haeckel». Como veremos más adelante, Marx reemplazó el «Espíritu» de Hegel por la materia y los intereses económicos. Del mismo modo, el racismo sustituye el «Espíritu» de Hegel por algo material, el concepto casi biológico de la sangre o raza. Ya no es el «Espíritu» sino la Sangre la esencia autopropulsada; ya no es el «Espíritu», sino la sangre, el Soberano del mundo y Señor de la Escena de la historia, y ya no es el «Espíritu» de una nación, finalmente, el que determina su destino esencial, sino su Sangre.

La transformación del hegelianismo en racismo, o del Espíritu en sangre, no modifica en mayor medida la principal tendencia de esta escuela. Sólo le confiere un matiz de biología y de evolucionismo moderno. El producto es una religión materialista y mística al mismo tiempo, muy parecida a la religión de la evolución creadora (cuyo profeta fue el hegeliano[66] Bergson); una religión que G. B. Shaw, más profética que profundamente, caracterizó en cierta ocasión como «una fe que contemporizaba con la primera condición de todas las religiones que alguna vez han dominado a la humanidad: a saber, que debe ser… una metabiología». Y por cierto, esta nueva religión racista muestra claramente un componente-*meta* y un componente-*biología,* por así decirlo, o una mezcla de la mística metafísica de Hegel y la biología materialista de Haeckel.

En cuanto a la diferencia entre el totalitarismo moderno y el hegelianismo, si bien significativa desde el punto de vista de la popularidad, carece de importancia en lo que se refiere a sus principales tendencias políticas. Pero si enfocamos ahora las similitudes, el cuadro cambia por completo. Casi todas las ideas más importantes del totalitarismo moderno están heredadas directamente de Hegel, quien coleccionó y conservó lo que A. Zimmer llama[67] el «arsenal de armas para los movimientos

autoritarios». Aunque la mayoría de esas armas no fueran forjadas por el propio Hegel, sino tan sólo descubiertas en los diversos botines de guerra antiguos que guardan memoria de la eterna rebelión contra la libertad, fue sin duda su esfuerzo el que hizo redescubrirlas y colocarlas en manos de los totalitarios modernos. He aquí una breve lista de algunas de las más preciadas de esas ideas. (Omitiremos, sin embargo, el totalitarismo y tribalismo platónicos, pues ya han sido tratados extensamente, así como también la teoría del amo y el esclavo).

a) El nacionalismo, bajo la forma de la idea historicista de que el Estado es la encarnación del Espíritu (o, según la versión actual, de la sangre) de la nación (o raza) creadora del Estado; una nación elegida (actualmente, la raza elegida) está destinada a la dominación del mundo. *b)* El Estado, como enemigo natural de todos los demás Estados debe afirmar su existencia en la guerra. *c)* El Estado se halla exento de toda clase de obligación moral. La historia, esto es, el éxito histórico, es el único juez; la utilidad colectiva es el único principio de la conducta personal; la mentira y la deformación de la verdad con fines propagandísticos son permisibles. *d)* Se impone la idea «ética» de la guerra (toral y colectivista), en particular de las naciones jóvenes contra las antiguas; la guerra, el destino y la fama son los bienes más deseables. *e)* El papel creador del Gran Hombre, la personalidad histórico-universal, el hombre de conocimientos profundos y grandes pasiones (actualmente, el principio del conductor). *f*) El ideal de la vida heroica («vivir peligrosamente») y del héroe, en oposición al despreciable burgués y su vida de chata mediocridad.

Esta lista de tesoros espirituales no es ni sistemática ni completa. Todos ellos proceden directamente del viejo patrimonio y fueron almacenados y preparados para el uso, no sólo por las obras de Hegel y sus discípulos, sino también por el espíritu de una clase culta nutrida exclusivamente, durante tres largas generaciones, con ese corrompido alimento espiritual que Schopenhauer no tardó en calificar[68] de «seudofilosofía destructora de la inteligencia» y «empleo maligno y criminal del lenguaje». Pasemos ahora a efectuar un examen más detallado de los diversos puntos de la lista.

a) De acuerdo con las doctrinas totalitarias modernas, el Estado Como tal no constituye la meta más elevada. Es ésta, más bien, la Sangre, el

Pueblo, la Raza. Las razas superiores poseen la facultad de crear Estados. El objetivo más elevado de una raza o nación es el de formar un Estado poderoso que pueda servir a manera de potente instrumento para su autoconservación. Estas ideas (si se exceptúa la sustitución, del Espíritu por la Sangre) se deben a Hegel, quien escribió:[69] «En la existencia de una Nación, el objetivo sustancial es llegar a ser un Estado y preservarse como tal. Una Nación que no se haya consolidado bajo la forma de un Estado —una simple *nación*— carece, en rigor, de historia, al igual que las naciones… que se desarrollaron en la barbarie. Lo que le ocurre a una Nación… tiene su significación esencial en relación con el Estado». El Estado así constituido debe ser totalitario, es decir, que su poderío debe impregnar y controlar la vida entera del pueblo y todas sus funciones: «El Estado es, por lo tanto, la base y centro de todos los elementos concretos de la vida de un pueblo: el Arte, el Derecho, la Moral, la Religión y la Ciencia… La sustancia que… existe en esa realidad concreta que es el Estado, es el Espíritu del Pueblo mismo. El Estado concreto se halla animado por este Espíritu en todos sus asuntos particulares, en sus guerras, instituciones, etc».. Puesto que el Estado ha de ser poderoso, debe rivalizar en fuerza con los demás estados. Debe afirmar su existencia sobre la «escena de la historia», debe aprobar su esencia o Espíritu peculiar y su carácter nacional «estrictamente definido», mediante hazañas históricas y debe aspirar, en última instancia, a la dominación del mundo. He aquí un resumen de este esencialismo historicista en las palabras de Hegel: «La esencia misma del Espíritu es la actividad; ella actualiza lo potencial y hace de sí misma su propia labor, su propia obra… Del mismo modo sucede con el Espíritu de una Nación; es un Espíritu dotado de características estrictamente definidas que existen y perduran… en los sucesos y transiciones que configuran su historia. Ésa es su obra, eso es lo que es esta Nación particular. Las naciones son lo que son sus actos… Una Nación será moral, virtuosa y fuerte mientras se ocupe en la realización de sus grandes objetivos… Las constituciones dentro de cuyo marco los pueblos histórico-universales han alcanzado su culminación les son peculiares… En consecuencia, de... las instituciones políticas de los antiguos Pueblos histórico-universales, nada puede aprenderse… Cada Genio nacional

particular debe ser tratado como sólo «un Individuo en el proceso de la historia». El Espíritu o Genio nacional debe ponerse a prueba a sí mismo, finalmente, en la dominación del mundo: «La autoconciencia de una Nación particular… es la realidad objetiva a la cual el Espíritu del Tiempo le confiere su Voluntad. Contra esta Voluntad absoluta los otros espíritus nacionales particulares no tienen ningún derecho; esa Nación domina al Mundo…».

Pero Hegel no sólo elaboró la teoría histórica y totalitaria del nacionalismo, sino que previó también claramente sus posibilidades psicológicas. Así, comprendió que el nacionalismo satisface una necesidad, el deseo de los hombres de descubrir y conocer su lugar definido dentro del universo, y de pertenecer a un cuerpo colectivo poderoso. Al mismo tiempo, exhibe esa notable característica del nacionalismo germano, a saber, su intenso complejo de inferioridad (para utilizar la terminología más reciente), especialmente con respecto a los ingleses. Y el alemán recurre conscientemente, con su nacionalismo o tribalismo, a aquellos sentimientos que hemos descrito (en el capítulo 10) como la *tensión de la civilización:* «Todo inglés —expresa Hegel[70]— os dirá: nosotros somos los que navegamos el océano y dominamos el comercio del mundo, y es a nosotros a quienes pertenecen las Indias Orientales y sus riquezas… La relación del hombre individual con ese espíritu… consiste… en que… le permite tener un lugar definido en el mundo, ser *algo.* En efecto, encuentra… en el pueblo al que pertenece, un mundo firme, ya establecido… al cual debe incorporarse. En ésta su obra, y por lo tanto su mundo, el Espíritu del Pueblo goza de su existencia y encuentra su satisfacción».

b) Una teoría común a Hegel y a todos sus secuaces racistas es la de que el Estado, por su esencia misma, sólo puede existir mediante la contraposición con otros Estados *individuales.* H. Freyer, uno de los primeros sociólogos de Alemania en la actualidad, manifiesta:[71] «Un ser que se desarrolla en torno a su propio núcleo crea, incluso involuntariamente, la línea limítrofe. Y la frontera, aun cuando sea involuntariamente, crea al enemigo». Y Hegel, de forma similar: «Así como el individuo no es una persona real a menos que se halle relacionado con otras personas, del mismo modo el Estado no será una individualidad real a

menos que se halle relacionado con otros Estados… La relación de un Estado particular con otro presenta… el más mudable juego de… pasiones, intereses, objetivos, talentos, virtudes, facultades, injusticias, vicios y meros azares externos. Es un juego en donde hasta el Todo Ético —la Independencia del Estado— se halla expuesto a las contingencias». ¿No deberíamos intentar, por lo tanto, regular este infortunado estado de cosas mediante la adopción de los planes kantianos para el establecimiento de la paz eterna por medio de una unión federal? Por cierto que no —contesta Hegel— comentando el proyecto de Kant para la paz: «Kant propuso una alianza de soberanos», declara Hegel de forma bastante inexacta (pues Kant proponía una federación de lo que llamamos ahora Estados democráticos), «que resolviesen las controversias de los Estados, y la Santa Alianza probablemente aspiró a ser una institución de este tipo. El Estado, sin embargo, es un individuo y la individualidad contiene, esencialmente, la negación. Cierto número de Estados puede erigirse en una familia, pero esta confederación, como individualidad, debería crear oposición y engendrar un enemigo». Esta conclusión se debe a que en la dialéctica de Hegel la negación es igual a la limitación y, por consiguiente, no sólo significa línea limítrofe o fronteriza, sino también la creación de un adversario «Los aciertos y actos de los Estados en su relación recíproca revelan la dialéctica de la naturaleza finita de estos Espíritus». Estas citas han sido tomadas de la *Filosofía del Derecho,* si bien en su *Enciclopedia,* anterior a aquélla, la teoría de Hegel anuncia las teorías modernas, por ejemplo la de Freyer: «El aspecto final del Estado es aparecer en la realidad inmediata como una sola nación… como individuo único es excluyente de otros individuos semejantes. En sus relaciones mutuas, también el azar y la discordia tienen su lugar… Esta independencia.., reduce las disputas entre ellos a términos de violencia mutua, a un *estado de guerra…* Es esta situación de guerra en la que se manifiesta la omnipotencia del Estado…». De este modo, el historiador prusiano Treitschke sólo demuestra cuán bien comprende el esencialismo dialéctico de Hegel cuando repite: «La guerra no es sólo una necesidad práctica, sino también una necesidad teórica; una exigencia de la lógica. El concepto del Estado implica el concepto de guerra, pues la

esencia del Estado es el Poder. El Estado es el Pueblo organizado como Poder soberano».

c) El Estado es la Ley, tanto moral como jurídica. De este modo, no puede hallarse sujeto a ninguna norma, ni en particular al patrón de la moralidad civil. Sus responsabilidades históricas son más profundas y su único juez es la Historia del mundo. El único patrón posible para el juzgamiento del Estado es el *éxito histórico* universal de sus actos. Y este éxito, el poder y la expansión del Estado, debe privar frente a toda otra consideración de la vida particular de los ciudadanos; la justicia es lo que sirve al poder del Estado. Es ésta, a la vez, la teoría de Platón, la teoría del totalitarismo moderno y la teoría de Hegel: es la moral platónico-prusiana. «El Estado —declara Hegel—[72] es la concreción de la Idea Ética. Es el Espíritu ético revelado como la Voluntad sustancial y consciente de sí». En consecuencia, no puede haber ninguna idea ética por encima del Estado. «Cuando las Voluntades particulares de los Estados no pueden llegar a un acuerdo, su controversia sólo puede resolverse por la guerra. Cuáles ofensas habrán de ser consideradas como transgresiones de un tratado o violaciones del respeto y el honor, no es cosa que pueda precisarse exactamente… El Estado puede identificar su infinitud y honor con cada uno de sus aspectos. «En efecto…, la relación entre los Estados fluctúa y no existe ningún juez capaz de dirimir sus diferencias». En otras palabras: «Frente al Estado no existe ningún poder capaz de decidir qué es… justo… Los Estados… pueden celebrar acuerdos mutuos pero son, al mismo tiempo, superiores a esos acuerdos ¡vale decir que no están obligados a cumplirlos]… los tratados celebrados entre Estados… dependen, en última instancia, de las voluntades de los soberanos particulares y, por esta razón, no deben merecer una confianza absoluta».

De este modo, el *único* tipo de «juicio» posible puede recaer sobre los actos y sucesos histórico-universales: su resultado, su éxito. Hegel puede identificar, por consiguiente,[73] «el *destino* esencial·—el *objetivo* absoluto — con el *resultado* verdadero de la Historia universal». Tener éxito, esto es, surgir como el más fuerte de la lucha dialéctica librada entre los distintos Espíritus Nacionales por el poder, por la dominación del mundo, es, pues, el fin único y último, así como la sola base de juicio o, como dice Hegel más

poéticamente: «De esta dialéctica surge el Espíritu Universal, el ilimitado Espíritu del Mundo, pronunciando su sentencia —y este fallo no tiene apelación— sobre las Naciones finitas de la Historia Universal, pues la historia del Mundo es el Tribunal de Justicia del Mundo».

Freyer tiene ideas muy similares pero las expresa más francamente:[74] «Es el tono viril y osado el que prevalece en la historia. El botín será del fuerte. Quien da un paso en falso se encuentra perdido… El que quiere dar en el blanco tiene que saber cómo se tira». Pero todas estas ideas son, en última instancia, sólo repeticiones de Heráclito: «La guerra… demuestra que unos son dioses y otros sólo hombres, al convertir a estos últimos en esclavos y a aquéllos en amos… La guerra es justa». Según esas teorías, no puede haber ninguna diferencia moral entre la guerra en que somos atacados y aquella en que atacamos a nuestros vecinos; la única diferencia posible es la victoria. El señor F. Haiser, autor del libro *Slavery: Its Biological Foundation and Moral Justification* (1923) (La esclavitud: su fundamento biológico y su justificación moral), profeta de una raza y de una moralidad señoriales, arguye: «Si debemos defendernos, entonces debe existir algún agresor… Y si es así, ¿por qué no hemos de ser nosotros los agresores?». Pero incluso esta doctrina (su antecesora es la famosa teoría de Clausewitz, quien sostenía que un ataque era siempre la mejor defensa) es hegeliana, pues Hegel, al referirse a las ofensas que llevan a la guerra, no sólo demuestra la necesidad de que toda «guerra de defensa» se convierta en "guerra de conquista», sino que nos informa de que algunos Estados poseedores de una fuerte individualidad, «se hallan naturalmente más inclinados a la irritabilidad», a fin de justificar lo que denomina, eufemísticamente, la «actividad intensa».

Con el establecimiento del éxito Histórico como único juez en los asuntos concernientes a los Estados o naciones, y con la tentativa de desechar las distinciones morales, tales como las existentes entre la agresión y la defensa, se vuelve necesario razonar contra la moralidad de la conciencia. Hegel lo lleva a cabo mediante el establecimiento de lo que llama «verdadera moralidad», o, más bien, virtud social, a diferencia de la «falsa moralidad». Casi no hace falta decir que esta «verdadera moralidad» es la moralidad totalitaria platónica, con una buena dosis de historicismo, en

tanto que la «falsa moralidad» —a la que también describe como «rectitud simplemente formal— es la de la conciencia personal. «Se puede perfectamente —manifiesta Hegel—[75] establecer los verdaderos principios de la moralidad, o mejor dicho, de la virtud social, en oposición a la falsa moralidad, pues la Historia del Mundo ocupa un sitio superior al de la moralidad, que es de carácter personal, a saber: la conciencia de los individuos, su voluntad y modo de conducta particulares, etc. Lo que exige y significa el fin absoluto del Espíritu, lo que hace la Providencia, trasciende… la imputación de móviles buenos o malos… En consecuencia, solo es la rectitud formal, abandonada del Espíritu viviente y de Dios, lo que alienta a aquellos que se aferran obstinadamente al derecho y al orden antiguos». (Es decir, los moralistas que se refieren, por ejemplo, al Nuevo Testamento). «Las hazañas de los Grandes Hombres, de las Personalidades históricas universales… no deben chocar con razones morales que nada hacen al caso. No debe levantarse contra ellas *la letanía de las virtudes privadas, de la modestia, de la humildad, de la filantropía y de la indulgencia.* La historia del mundo puede, en principio, ignorar por completo el círculo dentro del cual reside la moralidad». Encontramos aquí, por fin, la perversión de la tercera de las ideas de 1789, la de la fraternidad o, como dice Hegel, de la filantropía, junto con la ética de la conciencia.

Esta teoría historicista, platónico-hegeliana, ha sido repetida luego una y otra vez. El célebre historiador E. Meyer, por ejemplo, habla de la «chata estimación moralizante que juzga las grandes empresas políticas con la vara de la moralidad civil, pasando por alto los factores más profundos y más verdaderamente morales del Estado y de las responsabilidades históricas».

Cuando se sostiene semejantes opiniones, debe desaparecer, forzosamente, toda vacilación con respecto a las mentiras propagandistas y las deformaciones de la verdad, especialmente si con esto se logra acrecentar el poderío del Estado. El enfoque que hace Hegel de este problema es, sin embargo, bastante sutil: «Una gran mentalidad ha planteado públicamente la cuestión —declara—[76] de si es permisible o no engañar al Pueblo, La respuesta es que el pueblo jamás permitirá que se lo engañe con respecto a su base sustancial». (F. Haiser, el moralista por excelencia, manifiesta: «No es posible ningún error allí donde dicta el alma

racial»), «sino que se engañará *él mismo* —sigue diciendo Hegel— acerca de la forma en que la conoce… La opinión pública merece, pues, ser tan estimada como despreciada… De este modo, la primera condición para llegar a lograr algo grande es apartarse de la opinión pública… y las grandes conquistas están destinadas, por cierto, a ser reconocidas y aceptadas por la opinión pública…*»,* En suma: lo que cuenta siempre es el éxito. Si la mentira tuvo éxito, entonces no era una mentira, puesto que el Pueblo no fue engañado con respecto a su base sustancial.

d) Hemos visto que el Estado, especialmente en su relación con los demás Estados, se halla más allá del bien y del mal: es amoral. Cabe esperar, por consiguiente, que se nos diga que la guerra no es un mal moral, sino moralmente neutral. Sin embargo, la teoría de Hegel sobrepasa esta expectativa, pues se desprende de ella, en realidad, que la guerra es buena en sí misma. Así, nos declara que «existe un elemento ético en la guerra»[77] y que «es necesario reconocer que lo Finito, como la propiedad y la vida, es accidental. Esta necesidad se nos presenta bajo la forma de una fuerza de la naturaleza, pues todas las cosas finitas son morales y transitorias. Sin embargo, en el orden ético, en el Estado…, esta necesidad es exaltada a un plano de libertad, a una ley ética… La guerra… se convierte ahora en un elemento… de… la justicia… La guerra tiene la profunda significación de que gracias a ella se preserva la salud ética de una nación y afloran a tierra sus objetivos finitos… La guerra preserva a la gente de la corrupción que terminaría por acarrearle una paz permanente. La historia nos muestra una cantidad de ejemplos de cómo las guerras victoriosas han puesto término a la inquietud interna… Estas Naciones, destrozadas por la lucha intestina, logran la paz en su seno mediante la guerra en el exterior». Este pasaje, extraído de la *Filosofía del Derecho,* revela la influencia de las enseñanzas platónicas y aristotélicas con respecto a los «peligros de la prosperidad»; al mismo tiempo, es un buen ejemplo de identificación de lo moral con lo saludable, de la ética con la higiene política, o del derecho con el poder; todo esto conduce directamente, como se verá por el siguiente pasaje de la *Filosofía de la Historia* de Hegel, a la identificación de la virtud con el vigor. (Se encuentra inmediatamente después del pasaje ya mencionado, referente al nacionalismo como medio

de superar los propios sentimientos de inferioridad, y sugiere que hasta la guerra puede resumir un medio apropiado para alcanzar tan noble fin). Al mismo tiempo, se da por sentada claramente la teoría moderna de la virtuosa agresividad de los países jóvenes que nada tienen, contra los viejos y ruines que todo lo poseen. «Una Nación —manifiesta Hegel— es moral, virtuosa y vigorosa mientras se halla entregado a la realización de grandes objetivos… Pero una vez que estos han sido alcanzados, la actividad desplegada por el Espíritu del Pueblo… deja de ser necesaria… Es mucho todavía lo que la Nación puede llevar a cabo en la guerra y la paz… Pero puede decirse que ha cesado, prácticamente, la actividad del alma misma, viviente y sustancial… La Nación vive la misma clase de vida que el individuo cuando pasa, de la madurez a la vejez… Esta *vida uniforme* (como el reloj de cuerda que marcha por sí solo) es la que lleva a la muerte natural… Y así como perecen los individuos, también perecen los pueblos… Un pueblo sólo puede sucumbir por muerte violenta cuando ya se halla naturalmente muerto por dentro». (Las últimas observaciones encuadran dentro de la Tradición de la declinación y caída).

Las ideas de Hegel con respecto a la guerra son sorprendentemente modernas, tanto que llega a vislumbrar, incluso, las consecuencias morales de la mecanización o, mejor dicho, ve en la guerra mecánica las consecuencias del Espíritu ético del totalitarismo o colectivismo:[78] «Existen distintas clases de valentía. El coraje del animal o del ladrón, la bravura originada en el sentido del honor, la valentía caballeresca no son, sin embargo, formas auténticas de valentía. En las naciones civilizadas la verdadera valentía consiste en la diligencia para consagrarse por *entero* al servicio del Estado, de modo que el individuo sólo cuente como *uno entre muchos»* (alusión a la conscripción universal). «Ningún valor personal es significativo; lo importante reside en la *autosubordinacion a lo universal.* Esta forma superior hace que… la valentía parezca más mecánica… La hostilidad no va dirigida contra individuos aislados, sino contra un todo hostil» (se observa aquí un anticipo del principio de la *guerra total*);«… el valor personal se torna impersonal. No debe creerse que la invención del cañón es casual; por el contrario, obedece a este principio…». Dentro de una tónica semejante, Hegel dice de la invención de la pólvora que: «La

humanidad la necesitaba y entonces hizo su aparición». (¡Cuánta bondad por parte de la Providencia!)

Los fundamentos del filósofo E. Kaufmann son, pues, del más puro hegelianismo, cuando razona, en 1911, contra el ideal kantiano de la comunidad de hombres libres: «No la comunidad de hombres de libre voluntad, sino una *guerra victoriosa:* he ahí el ideal social… pues es en la guerra donde el Estado despliega su verdadera naturaleza»;[79] otro tanto puede decirse de E. Banse, el famoso «militarista científico», cuando expresa en 1933: «La guerra significa la mayor intensificación… de todas las energías espirituales de una época… Ella representa el esfuerzo extremo del poder Espiritual del pueblo… en ella se unen el Espíritu y la Acción. En realidad, la guerra suministra la base sobre la cual el alma humana puede manifestarse en toda su plenitud… De ninguna otra manera puede la Voluntad… de la Raza… alcanzar la existencia de forma tan integral como mediante la guerra». Y el general Ludendorff prosigue diciendo en 1935: «Durante los años de la llamada paz, la política… sólo tiene sentido en tanto que prepara la guerra total». De este modo, no hace sino formular con más precisión una idea sustentada por el famoso filósofo esencialista Max Scheler en 1915: «La guerra significa el Estado en su crecimiento y desarrollo más actualizados; significa política». La misma doctrina hegeliana vuelve a ser expresada por Freyer en 1935: «El Estado, desde su primer momento de existencia, se instala en la esfera de la guerra… La guerra no es sólo la forma más perfecta de actividad del Estado, sino que constituye el elemento mismo en que se aloja el Estado; claro está que dentro del término debe incluirse la guerra pospuesta, la guerra solapada, la guerra prevenida o rehusada, etc».. Pero quien extrae la conclusiones más atrevida es F. Lenz, quien, en su libro *La raza como principio del valor,* plantea cautelosamente la siguiente cuestión: «Pero si la humanidad fuera la meta de la moral, entonces ¿no habríamos tornado *nosotros,* después de todo, la senda equivocada?», para desechar de inmediato esta alternativa con la siguiente respuesta: «Lejos de nosotros la idea de que la humanidad pueda condenar a la guerra; al contrario, es la guerra la que condena a la humanidad». Esta concepción se halla vinculada con el historicismo de E. Jung, quien observa: «El humanitarismo, o la idea de la humanidad… no es

el regulador de la historia». Pero es el precursor de Hegel, Fichte —que mereció de Schopenhauer el calificativo de «retórico»—, a quien debe atribuirse el argumento antihumanitarista original. Refiriéndose a la palabra «humanidad», Fichte escribió lo siguiente: «Si se le hubiera presentado a un alemán, en lugar de la palabra de origen latino *“humanidad”,* su adecuada traducción sajona *(“manhood”, “Menschheit”* = naturaleza humana), entonces… habría dicho: “[Después de todo no es tanta la diferencia entre ser hombre o una bestia salvaje!” He aquí lo que hubiera dicho un alemán, cosa que para un romano habría sido imposible. En efecto, en la lengua germana, el término *(manhood, Menschheit)* sólo ha conservado una denotación meramente fenoménica, sin trascender una idea superior como entre los latinos. Quienquiera que intente introducir astutamente de contrabando este símbolo latino extraño a nosotros [es decir, el término “humanismo”] en la lengua germana, adulteraría abiertamente, de este ruedo, nuestros patrones éticos…», Spengler repite la teoría de Fichte, al decir: «Nuestro término sajón *(manhood* = *Menschheit)* es una expresión zoológica o una palabra vacía»; y lo mismo Rosenberg, quien declara: «La vida interior del hombre se vio adulterada cuando… se le imprimió en el espíritu un concepto extraño: salvación, humanitarismo y cultura humanista».

Kolnai, a cuya obra debo la consulta de un sinnúmero de datos que, de otro modo, no me hubiera sido posible conocer, dice[80] de forma terminante: «Todos los que estamos por… los métodos de gobierno racionales y civilizados y la organización social, coincidimos en que la guerra es, en sí misma, un mal, …», y tras de añadir que, en la opinión de la mayoría (salvo los pacifistas), puede convenirse, en ciertas circunstancias, en un mal necesario, continúa diciendo: «La actividad nacionalista es diferente, si bien no supone necesariamente el deseo de un guerrear perpetuo o Frecuente. No ve un mal en la guerra sino, al contrario, un bien, aun cuando sea un bien peligroso, como un vino fuerte que conviene reservar para las ocasiones excepcionales». La guerra no es un mal común y frecuente, sino un bien precioso y raro: tal sería la síntesis de las ideas de Hegel y sus sucesores.

Uno de los aciertos de Hegel fue la resurrección de la idea heracliteana del destino; éste insistió[81] en que la gloriosa idea griega del destino expresaba la esencia de una persona o de una nación, en oposición a la idea hebrea nominalista de las leyes universales, ya fueran de la naturaleza o de la moral. La doctrina esencialista del destino puede deducirse (como se demostró en el capítulo anterior) de la opinión de que la esencia de una nación sólo puede revelarse en su historia. No es «fatalista» en el sentido de que estimule la inactividad; no ha de confundirse, pues, el «destino» con la «predestinación». Todo lo contrario; uno mismo, la esencia real de uno, el alma más íntima, la sustancia de que está hecho (voluntad y pasión más que razón) son de importancia decisiva en la configuración del propio destino. A partir de la ampliación que hizo Hegel de esta teoría, la idea del destino se ha convertido en una obsesión favorita, por así decirlo, de la rebelión contra la libertad. Kolnai acierta al destacar la relación entre el racismo (es el destino el que lo hace a uno pertenecer a determinada raza) y la hostilidad a la libertad: «Con el principio de la Raza —declara Kolnai—[82] se quiere encarnar y expresar la más completa negación de la libertad humana, la negación de los derechos iguales, verdadero desafío éste al género humano». Y también insiste con razón en que el racismo tiende a «combatir la *Libertad* con el *Destino,* la conciencia individual con el apremiante llamado de la Sangre, más allá de todo control y razón». Hasta esta última tendencia halla expresión en Hegel, si bien, como de costumbre, de manera bastante oscura: «Lo que denominamos *principio, objetivo, destino* o la naturaleza o idea del Espíritu —expresa Hegel— es una esencia oculta, sin desarrollar, que, *como tal* —por auténtica que sea en sí misma— no es todavía completamente real… La fuerza propulsora que… les da… existencia es *la necesidad, el instinto, la inclinación y la pasión* de los hombres». El filósofo moderno de la educación total, E. Krieck, se orienta hacia la línea fatalista: «Toda voluntad y actividad racionales del individuo se circunscriben a su vida cotidiana; más allá de esta esfera sólo puede alcanzar a cumplir un destino superior en la medida en que esté sujeto a los poderes superiores del destino». Parecería que hablase por su experiencia personal cuando dice, a continuación: «El individuo no puede llegar a convertirse en un ser creador y significativo mediante planes racionales,

sino tan sólo a través de las fuerzas que obran por encima y debajo de él, y que no se originan en su propio ser sino que rondan y se abren camino a través del mismo…», (Pero lo que es ya una generalización gratuita de las experiencias personales más íntimas del filósofo es su afirmación de que no sólo «la época de la ciencia “objetiva” o “libre” ha concluido» sino también la de la «razón pura»).

Junto con la idea del destino, Hegel resucita su contraparte, a saber, la idea de la fama: «Los individuos… son *instrumentos*... Lo que ganan personalmente…, mediante la participación individual en el negocio sustancial (preparado y designado con independencia de los mismos) es… la *Fama,* que no es sino su recompensa».[83] Y Stapel, difusor del nuevo cristianismo paganizado, se apresura a repetir: «Todas las grandes hazañas fueron hechas por la fama o la gloria». Pero este moralista «cristiano» se muestra todavía más radical que Hegel: «La gloria metafísica es la única moralidad verdadera» y el «Imperativo Categórico» de esta única moralidad verdadera se muestra acorde con dicho precepto: «Haz aquellas acciones que llamen a la gloria».

e) Sin embargo, no todos pueden alcanzar la gloria; el culto de la gloria supone el antiigualitarismo, supone el culto de los «Grandes Hombres». El racismo moderno, en consecuencia, «no reconoce igualdad entre las almas ni igualdad entre los hombres»[84] (Rosenberg). De este modo, no hay ningún obstáculo que nos impida adoptar del arsenal de las armas contra la libertad, el Principio del Conductor o, como lo llama Hegel, la idea de la Personalidad Histórica Universal. Es éste uno de los conceptos favoritos de Hegel. Al examinar la abominable «cuestión de si es o no permisible engañar a un pueblo» (ver más arriba) expresa: «En la opinión pública todo es cierto y falso a la vez, pero corresponde al Gran Hombre descubrir la verdad. El Gran Hombre de su tiempo es aquel que expresa la voluntad de su tiempo: aquél que dice a su época lo que quiere y lo lleva a cabo. El Gran Hombre actúa de acuerdo con el Espíritu y Esencia interiores de su época, materializándolos. Y aquel que no sepa *cómo despreciar la opinión pública,* según se deja oír aquí y allá, jamás llegará a ser nada grande». Esta excelente descripción del Conductor como publicista se halla combinada con un refinado mito de la Grandeza del Gran Hombre, que consiste en su

carácter de instrumento sobresaliente para realizar el Espíritu en la Historia. En su examen de los «Hombres Históricos Universales», dice Hegel: «Eran hombres prácticos, políticos. Pero al mismo tiempo, eran pensadores que conocían las exigencias de la época y lo que estaba maduro para desarrollarse… Los Hombres Históricos Universales —los Héroes de cada época—·deben ser reconocidos como tales, por lo tanto, por su visión de largo alcance; *sus* acciones, *sus* palabras, son las mejores de su tiempo… Fueron ellos quienes mejor comprendieron los problemas de Estado, y de quienes aprendieron los demás, aprobando, o, por lo menos, aceptando su política. En efecto, el Espíritu que ha dado este nuevo paso en la Historia es el alma más íntima de todos los individuos, pero en la condición inconsciente que despierta a los grandes hombres… Sus compatriotas deben seguir, por lo tanto, a esos Conductores Espirituales, pues experimentan el irresistible poder de su propio Espíritu interior así encarnado». Pero el Gran Hombre no es sólo el hombre de mayor entendimiento y sabiduría sino también el Hombre de las Grandes Pasiones, preferentemente —claro está — de las pasiones y ambiciones políticas. Es capaz, por lo tanto, de despertar pasiones en los demás. «Los Grandes Hombres obedecen al propósito de satisfacerse a sí mismos y no a los demás… Son Grande» precisamente porque han querido y alcanzado algo grande… Nada Grande se ha llevado a cabo en el universo sin *pasión… Podríamos llamar a esto la astucia de la razón, saber, la de hacer que las pasiones obren para ella*… La pasión, cierto es, no constituye la palabra más adecuada para lo que deseo expresar. No quiero significar aquí nada más que la actividad humana resultante de los intereses *privados* —designios particulares o, si se quiere, egoístas— con el requisito de que toda la energía de la voluntad y del carácter se halla dirigida a su consecución… Las pasiones, los objetivos privados y la satisfacción de deseos egoístas son… los resortes más efectivos de la acción. Su fuerza reside en el hecho de que no respetan ninguna de las limitaciones que la justicia y la moral pudieran imponerles, y en que estos impulsos naturales tienen una influencia más directa sobre sus compatriotas que la disciplina artificial y tediosa tendente al orden y a la moderación, a la ley y a la moralidad». De Rousseau en adelante, la escuela romántica de la filosofía comprendió que el hombre no es exclusivamente o

siquiera fundamentalmente racional. Pero, en tanto que los humanistas se aferran a la racionalidad como meta deseable, la rebelión contra la razón explota este conocimiento psicológico de la irracionalidad del hombre para sus fines políticos. El llamado fascista a la «naturaleza humana» está dirigido, en realidad, a nuestras pasiones, a nuestras necesidades colectivistas místicas, al «hombre anónimo». Utilizando las palabras de Hegel que acabamos de citar, podríamos denominar a este llamado la *astucia de la rebelión contra la razón.* Pero esta astucia llega a su culminación con uno de los virajes dialécticos más atrevidos de Hegel. Después de rendir su palabrero homenaje al racionalismo, después de defender a voz en cuello la «razón», con mayor vigor que hombre alguno antes o después de él, concluye finalmente en el irracionalismo, en una apoteosis, no sólo de la pasión, sino de la fuerza bruta: «Es interés absoluto de la Razón —expresa Hegel— que este Todo Moral [es decir, el Estado] exista, y aquí reside la justificación y el mérito de los héroes, los rumiadores de los Estados, por crueles que hayan podido ser… A estos hombres les está permitido tratar otros grandes, incluso sagrados, intereses, sin la menor consideración… Pero una forma tan poderosa deberá pisotear, por fuerza, más de una flor inocente; más de un objeto se hará pedazos a su paso».

f) La concepción que nos pinta al hombre más como un animal heroico que racional no fue inventada por la rebelión contra la razón, sino que es una idea típicamente tribalista. Debemos distinguir, pues, entre este ideal del Héroe y la consideración más razonable del heroísmo, Éste es y será siempre admirable; pero nuestra admiración debe depender, en gran medida —a nuestro juicio—, de nuestra estimación de la causa a la que el héroe ha dedicado sus esfuerzos. No creemos que la heroicidad entre pistoleros merezca gran respeto. Pero debemos admirar al capitán Scott y su expedición y aún más, si cabe, a los héroes de la investigación de los rayos X y de la fiebre amarilla, y también, por cierto, a aquellos que defienden la libertad.

La idea tribal del Héroe, especialmente bajo la forma fascista, se basa en diferentes concepciones. Por lo pronto, constituye un ataque directo contra aquellas cosas que para la mayoría de nosotros hacen del heroísmo

algo admirable, aquellas que favorecen el curso de la civilización. En efecto, constituye un ataque contra la idea de la propia vida civilizada, a la que se acusa de superficial y materialista, en razón de la idea de seguridad que con ella va aparejada. *¡Vivir peligrosamente!* es su imperativo; la causa por la cual se sigue este imperativo es de importancia secundaria o, como dice W. Best:[85] «Una buena lucha como tal, no una "buena causa"… es lo que importa… Lo que interesa es *cómo* se pelea, y no por qué». Una vez más comprobamos que este razonamiento es el resultado de las ideas hegelianas: «En tiempos de paz —expresa Hegel— la vida civil alcanza una mayor amplitud, cada esfera se diferencia nítidamente de las demás dentro de su cerco… y por fin, todos los hombres se estancan… Desde los púlpitos mucho es lo que se predica acerca de la inseguridad, vanidad e inestabilidad de las cosas temporales pero, eso no obstante, todos… creen que ellos, por lo menos, se las arreglarán para conservar la propiedad de sus bienes… Es necesario admitir que… la propiedad y la vida son accidentales… ¡Hagamos que la inseguridad llegue finalmente bajo la forma de húsares armados de sables resplandecientes y nos muestre su grave actividad!». En otro lugar, Hegel traza un cuadro sombrío de lo que se denomina «mera vida rutinaria»; con esta expresión parece querer designar cierto tipo de vida civil: «La rutina es una actividad sin oposición… donde la plenitud y el celo no tienen la menor participación; trátase simplemente de una mera existencia externa y sensual [es decir, lo que algunos contemporáneos nuestros llamarían "materialista"] que ha dejado de proyectarse entusiastamente sobre su objeto…, existencia desprovista de intelecto o vitalidad». Hegel, siempre fiel a su historicismo, fundamenta esta actitud anticivil y también antiutilitaria (a diferencia de los comentarios utilitarios de Aristóteles acerca de los «peligros de la prosperidad») en su interpretación de la historia: «La Historia del mundo no es ningún teatro de felicidad. Los períodos afortunados son, en él, páginas en blanco, pues constituyen períodos de armonía». De este modo, el liberalismo, la libertad y la razón son, como de costumbre, objeto de los ataques de Hegel. Los gritos histéricos: ¡Queremos nuestra historia! ¡Queremos nuestro destino! ¡Queremos nuestra lucha! ¡Queremos nuestras cadenas!, resuenan en todo

el ámbito del edificio del hegelianismo, esa fortaleza de la sociedad cerrada y de la rebelión contra la libertad.

Pese al optimismo oficial —por así decirlo— de Hegel, basado en su teoría de que lo que es racional es real, se advierten ciertos rasgos que podrían atribuirse a ese *pesimismo* tan característico de los más inteligentes de los modernos filósofos racistas; no tanto quizá en el caso de los primeros (como Lagarde, Treitscke, o Moeller van der Bruck), sino más bien de aquellos que sucedieron a Spengler, el famoso historicista. Ni el holismo biológico de este último, ni su comprensión intuitiva, ni su Espíritu colectivo o su Espíritu de la época, ni siquiera su romanticismo, lo salvan de una concepción del mundo sumamente pesimista. En el «austero» activismo que les concede a aquellos dotados de la facultad de adivinar el futuro y que se sienten, por lo tanto, instrumentos para su materialización, se advierte cierto grado inconfundible de vacía desesperanza. Cabe observar que esta sombría visión de las cosas es igualmente compartida por las dos alas de los racistas, a saber, el ala «atea» y el ala «cristiana».

Stapel, que pertenece a esa última (pero también hay otros autores, como por ejemplo, Gogarten) expresa:[86] «El hombre se halla bajo el peso del pecado original, en su totalidad… Los cristianos sabemos que le es absolutamente imposible vivir fuera del pecado… Lleva su nave, por consiguiente, lejos de la mezquindad de la gazmoñería moral… Un cristianismo teñido de ética ya no es cristianismo… Dios ha hecho perecedero a este mundo y lo ha condenado a la destrucción. ¡Vaya pues a los perros, conforme a su destino! Aquellos hombres que se imaginan capaces de hacerlo mejor, que quieren crear una moralidad "más elevada", no hacen sino iniciar una ínfima y ridícula rebelión contra Dios… La esperanza del cielo no significa la expectativa de una felicidad para los bienaventurados; sólo significa obediencia y Camaradería Guerrera» (el retorno a la tribu). «Si Dios le ordena a Su hombre que vaya al infierno, entonces su fiel juramentado… irá consecuentemente al infierno… Si Él le tiene destinado un infortunio eterno, también tendrá que ser soportado… La fe no es sino una palabra más para la victoria. Es la victoria lo que exige el Señor…»

Un espíritu muy similar alienta en la obra de dos filósofos rectores de la Alemania contemporánea, los «existencialistas» Heidegger y Jaspers, ambos discípulos, originalmente, de los filósofos esencialistas Husserl y Scheller. Heidegger adquirió vasto renombre al revivir *la filosofía hegeliana de la nada;* Hegel había «establecido» la teoría[87] de que el «Ser Puro» y la «Nada pura» son idénticos. Para llegar a esta conclusión había razonado que si se trata de pensar un ser *puro,* debe hacerse abstracción de todas las «determinaciones particulares del objeto», tras lo cual, por consiguiente —como dice Hegel— «no queda nada». (Este método heracliteano bien podría servir para probar toda suerte de bonitas identidades, tales como las de la riqueza pura y la pobreza pura, el señorío puro y la servidumbre pura, la calidad de ario puro y la de judío puro, etc). Heidegger aplica ingeniosamente la teoría hegeliana de la Nada a una Filosofía práctica de la Vida, o de la «Existencia». Sólo puede comprenderse la Vida, la Existencia, si se comprende la Nada. En su obra *¿Qué es la metafísica?,* dice Heidegger: «La indagación debe orientarse hacia lo Existente, o, si no, hacia la nada…; sólo hacia lo que existe, y más allá de estos límites, a la *Nada»:* Se hace posible la indagación de la nada («¿Dónde hemos de buscar la Nada? ¿Dónde podemos encontrar la Nada?») por el hecho de que «nosotros conocemos la Nada» y la conocemos a través de la angustia; «la angustia nos revela la Nada».

El miedo, la angustia de la nada, la angustia de la muerte: he ahí las categorías básicas de la Filosofía de la Existencia de Heidegger; de la filosofía de la vida cuyo verdadero significado reside[88] en «haber sido lanzada a la existencia, en dirección hacia la muerte». La existencia humana debe ser interpretada como una «Tormenta de Acero»; la «existencia determinada» de un hombre consiste en «ser un yo apasionadamente libre para morir… en plena angustia y conciencia de sí mismo». Pero estas sombrías confesiones no carecen por completo de un aspecto reconfortante. El lector no tiene por qué sentirse abrumado ante la pasión de Heidegger por la muerte. En efecto, la voluntad de poder y la voluntad de vivir no aparecen en él menos desarrolladas que en su maestro, Hegel. «La Voluntad de Esencia de la Universidad alemana —escribe Heidegger en 1933— es una Voluntad de Ciencia; es una Voluntad de misión histórico-espiritual de

la Nación Alemana, como Nación que se experimenta a sí misma en su Estado. La Ciencia y el Destino Germano deben alcanzar el Poder, especialmente en la Voluntad esencial». Este pasaje, si bien no es un monumento de originalidad o claridad, lo es por cierto de lealtad a sus amos; y aquellos admiradores de Heidegger que, a pesar de todo, siguen creyendo en la profundidad de su «Filosofía de la Existencia», deben recordar las palabras de Schopenhauer: ¿Quién puede creer, realmente, que también la verdad salga a la luz alguna vez, a manera de subproducto?»; y en vista de la última cita de Heidegger deberían preguntarse también si el consejo de Schopenhauer al preceptor deshonesto no habrá sido administrado con el mayor éxito por muchos educacionistas a una promisoria juventud, dentro y fuera de Alemania. Me refiero a este pasaje: «Si alguna vez os proponéis abotagar el ingenio de un joven y anular su cerebro para cualquier tipo de pensamiento, entonces no podríais hacer nada mejor que darle a leer a Hegel. En efecto, estos monstruosos cúmulos de palabras que se anulan y contradicen entre sí hacen atormentarse a la mente, que procura vanamente encontrarles algún sentido, hasta que finalmente se rinde de puro exhausta. De este modo, queda tan acabadamente destruida toda facultad de pensar que el joven termina por tomar por verdad profunda una verbosidad vacía y hueca. El tutor que tema que su pupilo se torne demasiado inteligente para sus proyectos, podría, pues, evitar esta desgracia, sugiriéndole inocentemente la lectura de Hegel».

Jaspers declara[89] sus tendencias nihilistas con mayor franqueza todavía —si cabe— que Heidegger. Sólo cuando estéis frente a la Nada, a la aniquilación —proclama Jaspers— podréis experimentar y apreciar la Existencia. A fin de vivir en el sentido esencial, es necesario vivir en crisis. A fin de gustar la vida, no sólo hay que arriesgar, sino que también ¡hay que perder! Como se ve, Jaspers lleva incansablemente la idea historicista del cambio y del destino a su extremo más siniestro. Todo debe perecer; todo termina en el fracaso. He ahí la forma en que la ley historicista del desarrollo se presenta a un intelecto decepcionado. Pero ¡enfrentad la destrucción y encontraréis la emoción de la vida! Sólo en las «situaciones marginales», sobre el filo que separa la existencia de la nada, podemos vivir realmente. La bendición de la vida coincide siempre con el fin de su

inteligibilidad, especialmente con las situaciones extremas y, sobre todo, con el peligro físico. No se puede saborear la vida sin saborear el fracaso. ¡Regocijaos pereciendo!

Ésta no es otra filosofía que la del jugador, la del *gángster.* De más está decir que esta demoníaca «religión del Impulso y el Miedo, de la Bestia Victoriosa o Acosada» (Kolnai),[90] este absoluto nihilismo en el sentido más completo de la palabra, no es un credo popular. Es más bien una confesión característica de un grupo esotérico de intelectuales que han rendido su razón y, con ella, su humanidad.

Existe también otra Alemania, la del pueblo ordinario cuya mente no ha sido envenenada con el devastador sistema de la educación superior. Pero esta «otra» Alemania no es ciertamente la de sus pensadores. Verdad es que Alemania tuvo también algunos «otros» pensadores (entre ellos, principalmente, Kant); sin embargo, la reseña que acabamos de realizar no es alentadora, y comparto plenamente la observación de Kolnai:[91] «Quizá no sea… una paradoja mitigar nuestra decepción frente a la cultura alemana, con la consideración de que, después de todo, existe otra Alemania de Generales prusianos además de la Alemania de los Pensadores prusianos».

VI

Hemos tratado ya de demostrar la identidad del historicismo hegeliano con la filosofía del totalitarismo moderno. Rara vez se comprende con toda claridad esta identidad. El historicismo hegeliano se ha convertido en el idioma de vastos círculos de intelectuales, incluso de ingenuos «antifascistas» e «izquierdistas». Hasta tal punto forma parte de su atmósfera intelectual que, para muchos, ya resulta tan poco perceptible, y su manifiesta deshonestidad tan poco evidente, como el aire que se respira. Sin embargo, algunos filósofos racistas tienen plena conciencia de la deuda de gratitud contraída con Hegel. Ejemplo de ello es H. O. Ziegler, quien en su estudio sobre *La Nación moderna*, describe correctamente[92] la introducción por parte de Hegel (y de A. Mueller) de la idea de «los

espíritus colectivos concebidos como Personalidades», como la «revolución copernicana de la Filosofía de la Nación». Puede hallarse otro ejemplo de esta conciencia de la significación del hegelianismo —que podría ser de particular interés para los lectores ingleses— en los juicios contenidos en una reciente historia alemana de la filosofía británica (por R. Metz, 1935). Se critica allí a un hombre de la excelencia de T. H. Green, no, claro está, por la influencia recibida de Hegel, sino por haber «caído en el típico individualismo inglés… Creen eludió las consecuencias radicales a que había llegado Hegel». A Hobhouse, que luchó valientemente contra el hegelianismo, se le describe desdeñosamente como el representante de «una forma típica de liberalismo burgués, que se defiende de la omnipotencia del Estado, porque siente amenazada su libertad por éste»; sentimiento que a mucha gente podría parecerle bien fundado. Y claro está que se alaba a Bosanquet por su auténtico hegelianismo. Pero el hecho significativo es que todo esto sea tomado con perfecta seriedad por la mayoría de los comentaristas británicos.

He mencionado este hecho principalmente porque deseo demostrar lo difícil, y al mismo tiempo lo urgente, que es proseguir la lucha iniciada por Schopenhauer contra esta superficial charlatanería (que el propio Hegel sondeó exactamente cuando dijo de su propia filosofía que era de «la más elevada profundidad»). De este modo contribuiremos, por lo menos, a que la nueva generación se libere de este fraude intelectual, el mayor quizá, en la historia de nuestra civilización y sus querellas con sus enemigos. Quizá ellos justifiquen, por fin, las expectativas de Schopenhauer, quien, en 1840 profetizó[93] que «esta colosal mistificación» habría de proporcionar «a la posteridad una fuente inagotable de sarcasmo». (Donde se ve que el gran pesimista fue capaz de un insólito optimismo con respecto a la posteridad). La farsa hegeliana ya ha hecho demasiado daño y ha llegado el momento de detenerla. Debemos hablar, aun al precio de mancharnos al tocar esta escandalosa abominación que tan claramente fue puesta al descubierto —infortunadamente sin éxito— hace ya un siglo. Demasiados filósofos han pasado por alto las advertencias incesantemente repetidas por Schopenhauer; pero las olvidaron, no tanto en detrimento propio (no les fue

tan mal) como en perjuicio de aquellos a quienes enseñaban y de toda la humanidad.

Peréceme, pues, que la mejor forma de concluir el capítulo será dejar la palabra a Schopenhauer, el antinacionalista que escribió de Hegel hace ya cien años: «Ejerció, no sólo sobre la filosofía sino sobre todas las formas de la literatura germana, una influencia devastadora o, hablando con más rigor, aletargante y —hasta casi podría decirse— pestífera. Es deber de todo aquel que se sienta capaz de juzgar con independencia, combatir esta influencia tenazmente y en toda ocasión. *Porque, si nosotros callamos ¿quién hablará?*»

EL MÉTODO DE MARX

CAPÍTULO 13 [*]

EL DETERMINISMO SOCIOLÓGICO DE MARX

> Los colectivistas… sienten el afán del progreso, la simpatía hacia los pobres; se consumen en un ardiente sentido de lo que está mal y en el impulso hacia las grandes acciones: cualidades todas que han faltado al liberalismo de las últimas épocas. Pero su ciencia se basa en un profundo malentendido… y sus acciones son, por lo tanto, profundamente destructivas y reaccionarias. Así, destrozan los corazones de los hombres, dividen sus mentes y les presentan alternativas imposibles.
>
> WALTER LIPPMANN

SIEMPRE ha formado parte de la estrategia de la rebelión contra la libertad «sacar partido de los sentimientos sin desperdiciar las propias energías en vanos esfuerzos para destruirlos».[1] Las ideas más caras a los humanitaristas frecuentemente han sido proclamadas a voz en cuello por sus mortales enemigos, quienes, de este modo, entraron disfrazados de amigos al campo humanitarista, provocando la desunión y confusión más completas.

La estratagema ha tenido, generalmente, un gran éxito, como lo muestra el hecho de que muchos humanitaristas auténticos reverencian la idea platónica de la «justicia», la idea medieval del autoritarismo «cristiano», la idea de Rosseau de la «voluntad general» o las ideas de Fichte y Hegel de la «libertad nacional».[2] No obstante, este método de asaltar, dividir y confundir el campo humanitarista, estructurando una quinta columna intelectual, en gran parte inconsciente y, por lo tanto, doblemente eficaz, alcanzó su mayor éxito sólo después de que el hegelianismo se hubo establecido como base de un movimiento verdaderamente humanitarista, a

saber, el marxismo, la forma más pura, más desarrollada y más peligrosa del historicismo, de todas las que hemos examinado hasta ahora.

Resulta tentador explayarse sobre las grandes similitudes que existen entre el marxismo, el ala hegeliana izquierda y su contraparte fascista, Sin embargo, seria profundamente injusto pasar por alto la diferencia que las separa. Pese a que su origen intelectuales casi idéntico, no puede dudarse del impulso humanitario que mueve al marxismo. Además, en franco contraste con los hegelianos del ala derecha, Marx realizó una honesta tentativa de aplicar los métodos racionales a los problemas más urgentes de la vida social. El valor de esa tentativa no es menoscabado por el hecho de que en gran medida no haya tenido éxito, según trataremos de demostrar. La ciencia progresa mediante el método de la prueba y el error. Marx probó, y si bien erró en sus principales conceptos, no probó en vano. Su labor sirvió para abrir los ojos y aguzar la vista de muchas maneras. Ya resulta inconcebible, por ejemplo, un regreso a la ciencia social anterior a Marx, y es mucho lo que todos los autores modernos le deben a éste, aun cuando no lo sepan. Esto vale especialmente para aquellos que no están de acuerdo con sus teorías, como en mi caso, no obstante lo cual admito abiertamente que mi tratamiento de Platón[3] y Hegel, por ejemplo, lleva el sello inconfundible de su influencia.

No se puede hacer justicia a Marx sin reconocer su sinceridad. Su amplitud de criterio, su sentido de los hechos, su desconfianza de las meras palabras y, en particular, de la verbosidad moralizante, le convirtieron en uno de los luchadores universales de mayor influencia contra la hipocresía y el fariseísmo. Marx se sintió movido por el ardiente deseo de ayudar a los oprimidos y tuvo plena conciencia de la necesidad de ponerse a prueba no sólo en las palabras sino también en los hechos. Dotado principalmente de talento teórico, dedicó ingentes esfuerzos a forjar lo que él suponía las armas científicas con que podría lucharse para mejorar la suerte de la gran mayoría de los hombres. A mi juicio, la sinceridad en la búsqueda de la verdad y su honestidad intelectual lo distinguen netamente de muchos de sus discípulos (si bien no escapó por completo, desgraciadamente, a la influencia corruptora de una educación impregnada por la atmósfera de la dialéctica hegeliana «destructora de toda inteligencia»[4] según

Schopenhauer). El interés de Marxs por la ciencia y la filosofía sociales era, fundamentalmente, de carácter práctico. Sólo vio en el conocimiento un medio apropiado para promover el progreso del hombre.[5]

¿Por qué, entonces, atacar a Marx? Pese a todos sus méritos, Marx fue, a *mi* entender, un falso profeta. Profetizó sobre el curso de la historia y sus profecías no resultaron ciertas. Sin embargo, no es ésta mi principal acusación. Mucho más importante es que haya conducido por la senda equivocada a docenas de poderosas mentalidades, convenciéndolas de que la profecía histórica era el método científico indicado para la resolución de los problemas sociales. Marx es responsable de la devastadora influencia del método de pensamiento historicista en las filas de quienes desean defender la causa de la sociedad abierta.

Pero ¿es cierto que el marxismo sea una expresión pura del historicismo? ¿No hay cierto grado de tecnología social en el marxismo? El hecho de que Rusia haya realizado audaces y a veces exitosos experimentos en el campo de la ingeniería social ha llevado a muchos a la conclusión de que el marxismo, como ciencia o credo que sirve de base a la experiencia rusa, debe ser una especie de tecnología social o, por lo menos, favorable a su práctica. Sin embargo, nadie que conozca un poco acerca de la historia del marxismo puede cometer este error. El marxismo es una teoría puramente histórica, una teoría que aspira a predecir el curso futuro de las evoluciones económicas y, en especial, de las revoluciones. Como tal, no proporcionó ciertamente la base de la política del partido comunista ruso después de su advenimiento al poder político. Puesto que Marx había prohibido, prácticamente, toda tecnología social —a la que acusaba de utópica—[6] sus discípulos rusos se encontraron, en un principio, totalmente desprevenidos y faltos de preparación para acometer las grandes empresas necesarias en el campo de la ingeniería social. Como no tardó en comprender Lenin, de poco o nada servía la ayuda que podía prestar el marxismo en los problemas de la economía práctica. «No conozco a ningún socialista que se haya ocupado de estos problemas», expresó Lenin,[7] después de su advenimiento al poder; «nada de esto se hallaba escrito en los textos bolcheviques, o en los de los mencheviques». Tras un período de infructuosa experimentación, el llamado «período de la batalla comunista»,

Lenin decidió adoptar ciertas medidas que significaban, en realidad, una regresión limitada *y* pasajera a la empresa privada. La llamada N.E.P. (Nueva política Económica) y los experimentos posteriores —planes quinquenales, etc.— no tienen absolutamente nada que ver con las teorías del socialismo científico sustentadas en otro tiempo por Marx y Engels. No es posible apreciar cabalmente ni la situación peculiar en que se encontró Lenin antes de introducir el N.P.E., ni sus conquistas, sin la debida consideración de este punto. Las vastas investigaciones económicas de Marx no rozaron siquiera los problemas de una política económica constructiva, por ejemplo, la planificación económica. Como admite Lenin, *difícilmente haya una palabra sobre la economía del socialismo en la obra de Marx*, aparte de esos inútiles[8] lemas como el de dar «cada uno según su capacidad y a cada uno de acuerdo con su necesidad». La razón estriba en que la investigación económica de Marx se halla completamente supeditada a su profetizar histórico. Pero cabe decir más aún. Marx destacó vehementemente la oposición existente entre el método puramente historicista y toda tentativa de realizar un análisis económico en función de una planificación racional. Marx acusó a los intentos de este tipo de utópicos e ilícitos. En consecuencia, los marxistas ni siquiera estudiaron lo que los llamados «economistas burgueses» habían logrado en este campo. Por su educación, se hallaban todavía menos preparados para la obra constructiva que los propios «economistas burgueses».

Marx creyó ver su misión específica en la liberación del socialismo de su trasfondo sentimental, moralista y visionario. El socialismo debía pasar de la etapa utópica a la científica;[9] debía basarse en el método científico de la causa y el efecto y en la predicción científica. Y puesto que suponía que la predicción en el campo de la sociedad debía ser la misma que la profecía histórica, el socialismo científico habría de basarse en el estudio de las causas y efectos históricos y, finalmente, en la profecía de su propio advenimiento.

Los marxistas, cuando encuentran que sus teorías son blanco de ataques, se retiran a menudo a la posición de que el marxismo no es, primordialmente, tanto una doctrina como un método. Afirman, así, que aun en el caso de que alguna parte particular de las doctrinas de Marx o de

algunos de sus discípulos fuera superada, su método seguiría siendo inexpugnable. A mi entender, es perfectamente correcto insistir en que el marxismo constituye, fundamentalmente, un método. Pero ya no es tan correcto creer que, como método, haya de estar a salvo de todo ataque El hecho es, simplemente, que todo aquel que quiera juzgar al marxismo deberá considerarlo y criticarlo como método, es decir, que tendrá que medirlo con sus patrones metodológicos. Así, deberá preguntarse si es un método fructífero o estéril, es decir, si es o no capaz de estimular la labor de la ciencia. De este modo, los patrones mediante los cuales debemos juzgar el método marxista son de naturaleza práctica. Al describir al marxismo como la forma más dura del historicismo creo haber dejado bien sentado que, a mi juicio, el método marxista es, en verdad, sumamente pobre.[10]

Marx mismo hubiera estado de acuerdo con que este enfoque practico de la crítica de su método, pues fue él uno de los primeros filósofos en desarrollar las concepciones denominadas, más tarde, «pragmáticas». Marx se vio conducido a esa posición, creo yo, por su convencimiento de que el político practico, con lo cual debe entenderse, por supuesto, el político socialista, necesitaba urgentemente un fundamento científico. La ciencia, pensaba Marx, debe producir resultados prácticos. ¡Miremos siempre los frutos, las consecuencias prácticas de una teoría! Ellos nos hablan, incluso de su estructura científica. Una teoría o una ciencia que no produce resultados prácticos se limita a interpretar, tan sólo, el mundo en que vivimos; sin embargo, puede y debe hacer más, debe transformar al mundo. «Los filósofos —escribió Marx en los albores de su carrera—[11] sólo han interpretado al mundo de diversas maneras; lo importante, sin embargo, es cambiarlo». Fue quizá esta actitud pragmática la que le hizo anticipar la importante teoría metodológica de los pragmatistas posteriores, de que la tarea más característica de la ciencia no está en adquirir conocimientos sobre hechos pretéritos, sino en predecir el futuro.

Esta insistencia en la predicción científica —descubrimiento metodológico de gran importancia y significación para el progreso— no llevó a Marx, desgraciadamente, por el buen camino. En efecto, el argumento plausible de que la ciencia puede predecir el futuro sólo si el futuro se halla predeterminado —si el futuro, por así decirlo, se halla

presente en el pasado, incrustado en éste— lo condujo a sustentar la falsa creencia de que un método rigurosamente científico debe basarse en un determinismo rígido. Las «inexorables leyes» de la naturaleza y del desarrollo histórico, de Marx, revelan nítidamente la influencia de la atmósfera laplaciana y de los materialistas franceses. Pero actualmente podemos decir que la creencia de que los términos «científico» y «determinista» son, si no sinónimos, al menos miembros de una pareja inseparable, es una de las tantas supersticiones de otros tiempos que todavía no han caducado completamente.[12] Puesto que nuestro interés se centra principalmente en las cuestiones de método, debernos felicitarnos de que al examinar el aspecto metodológico sea totalmente innecesario embarcarse en una polémica con respecto al problema metafísico del determinismo. En efecto, cualquiera que fuere el resultado de esas controversias metafísicas —como, por ejemplo, la relación entre la teoría de los quanta y el «libre albedrío»— hay, sin embargo, algo seguro. No existe ningún tipo de determinismo, ya sea que se lo exprese como el principio de la uniformidad de la naturaleza o como la ley de la causación universal, que pueda seguir siendo considerado un supuesto necesario del método científico; en efecto, la física, la más adelantada de todas las ciencias, nos ha demostrado, no sólo que puede arreglarse sin semejantes supuestos sino también que, hasta cierto punto, hay hechos que los contradicen. No puede decirse, por consiguiente, que el método científico favorezca la adopción del determinismo estricto. La ciencia puede ser rigurosamente científica sin necesidad de este supuesto. Claro que no cabe culpar a Marx de haber sostenido lo contrario, cuando los mejores hombres de ciencia de su época adoptaron idéntica actitud.

Cabe advertir que no fue tanto la doctrina abstracta, teórica, del determinismo lo que desvió a Marx del buen camino, sino más bien la influencia práctica de esta doctrina sobre su visión del método científico, sobre su visión de los objetivos y posibilidades de una ciencia social. La idea abstracta de las «causas» que «determinan» las evoluciones sociales es, como tal, perfectamente inofensiva mientras no conduzca al historicismo. Y, en verdad, no hay ninguna razón para que esta idea haya de inducirnos a adoptar una actitud historicista hacia las instituciones sociales, en extraño

contraste *con la actitud evidentemente tecnológica asumida por todo el mundo y, en particular, por los deterministas, hacia el maquinismo mecánico o eléctrico.* No hay ninguna razón para que creamos que, entre todas las ciencias, ha de ser la ciencia social la única capaz de realizar el viejo sueño de poder revelar lo que el futuro nos reserva. Esta creencia en la adivinación científica no se basa solamente en el determinismo; su otro fundamento reside en la confusión entre el concepto de *predicción científica,* tal como la conocemos en el campo de la física o de la astronomía, y las *profecías históricas a gran escala,* que nos anticipan en grandes líneas las tendencias principales del futuro desarrollo de la sociedad. Estos dos tipos de predicción son sumamente diferentes (como he tratado de demostrar en otra parte),[13] y el carácter científico del primero no constituye argumento alguno en favor del carácter científico del segundo.

La concepción historicista de Marx de los objetivos de la ciencia social trastornó profundamente el pragmatismo que originalmente lo había inducido a insistir sobre la función predictiva de la ciencia. Ella lo obligó a modificar su idea original de que la ciencia podía y debía transformar al mundo. En efecto, si había de existir una ciencia social y, en consecuencia, el profetizar histórico, el curso principal de la historia debía hallarse predeterminado y ni la buena voluntad ni la razón tendrían facultades suficientes para alterarlo. Todo lo que nos quedaba por hacer, dentro del radio de una interferencia razonable, era asegurarnos, mediante la profecía histórica, cuál sería el curso de este desarrollo. «Cuando una sociedad ha descubierto —expresa Marx e su obra *El Capital*—[14] la ley natural que determina su propio movimiento… aun entonces no puede ni superponer las fases naturales de su evolución, ni desecharlas de un plumazo. Pero si puede hacer esto: abreviar y disminuir los dolores del nacimiento». He aquí, pues, las ideas que llevaron a Marx a acusar de «utopistas» a todos aquellos que mirasen las instituciones sociales con los ojos del ingeniero social, considerándolas sujetas a la razón y voluntad humanas, y como parte de una esfera susceptible de ser planificada racionalmente. Para Marx, estos «utopistas» internaban vanamente guiar con sus frágiles manos humanas la colosal nave de la sociedad contra las corrientes y tormentas naturales de la

historia. Todo lo que un hombre de ciencia podía hacer en este caso, pensaba Marx, era pronosticar las tempestades y remolinos por anticipado. Sus servicios prácticos se reducirían, por consiguiente, a emitir una advertencia cada vez que una tormenta amenazase desviar la nave del rumbo correcto (¡claro que el rumbo correcto era el de la izquierda!), o aconsejar a los pasajeros colocarse de tal o cual lado de la nave. Marx pensó que la verdadera tarea del socialismo científico era la anunciación de la nueva era socialista. Sólo mediante esta anunciación —sostenía— puede contribuir la enseñanza socialista científica a configurar un mundo socialista, cuyo advenimiento es posible facilitar, haciendo conscientes a los hombres del cambio inminente, así como también de los papeles que cada uno está destinado a cumplir en el drama de la historia. De este modo, el socialismo científico no es una tecnología social, pues no nos enseña los medios y formas de crear instituciones socialistas. Las ideas de Marx acerca de la relación que media entre la teoría socialista y la práctica nos revelan el grado de pureza de su concepción historicista.

El pensamiento de Marx fue, por muchos conceptos, un producto de su tiempo, tiempo en que todavía estaba fresco el recuerdo de aquel gran terremoto histórico que fue la Revolución Francesa. (Revivido por la revolución de 1848). Marx sentía que una revolución semejante no podía ser organizada y llevada a cabo por la razón humana. Sin embargo, bien hubiera podido ser prevista por una ciencia social historicista; el conocimiento suficiente de la situación social habría revelado, a no dudarlo, sus causas. Que esta actitud historicista era bastante típica de la época se desprende de la estrecha similitud entre el historicismo de Marx y el de J. S. Mill. (Análoga, por otra parte, a la semejanza entre las filosofías historicistas de sus predecesores Hegel y Comte). Marx no tenía una opinión muy elevada de los «economistas burgueses como… J. S. Mill»,[15] a quien considera un típico representante de «un sincretismo insípido y sin cerebro». Si bien es cierto que en algunas ocasiones Marx revela cierto respeto por las «tendencias modernas» del «economista filantrópico» Mill, me parece que existen amplias pruebas circunstanciales de que no es posible suponer que Marx haya recibido una influencia directa de las opiniones de aquél (Comte) sobre los métodos de la ciencia social. La

coincidencia entre las ideas de Marx y las de Mill es, por lo tanto, tanto más notable. Así, cuando Marx declara en el prefacio de *El Capital* que: «El objeto fundamental de esta obra es exponer la… ley del movimiento de la sociedad moderna»,[16] bien podría haber manifestado que estaba llevando a la práctica el programa de Mill: «El problema fundamental de la ciencia social consiste en encontrar la ley de acuerdo con la cual un Estado dado de la sociedad produce el Estado siguiente que pasa, así, a reemplazarlo». Mill percibió con toda lucidez la posibilidad de lo que denominó «los dos tipos de indagación sociológica», de los cuales, el primero corresponde a lo que nosotros hemos denominado tecnología social y, el segundo, a la profecía historicista; pues bien, Mill se inclinó por esta última, a la que definió como «ciencia general de la sociedad mediante la cual deben restringirse y controlarse las construcciones de la otra rama más específica de la investigación». Esta ciencia general de la sociedad se basa en el principio de causalidad, de acuerdo con la concepción que tiene Mill del método científico; y él llama a esta análisis causal de la sociedad con el nombre de «Método Histórico». Los «estados de la sociedad»[17] de Mill con «propiedades… mudables… de una edad a otra» equivalen exactamente a los «períodos históricos» de Marx, y también su creencia optimista en el progreso se asemeja a la de Marx, si bien con muchas más ingenuidad que su gemelo dialéctico. (Mill pensaba que el tipo de movimiento «al cual deben ajustarse los negocios humanos… debe ser… uno u otro», de los dos movimientos astronómicos posibles, a saber, una «órbita» o una «trayectoria». La dialéctica marxista no está tan segura de la simplicidad de las leyes del desarrollo histórico y adopta una combinación, por así decirlo, de los dos movimientos de Mill, algo así como un movimiento ondulatorio o en tirabuzón).

Existen todavía más similitudes entre Marx y Mill; los dos, por ejemplo, se declaraban insatisfechos con el liberalismo del *laissez·faire* y ambos trataron de suministrar mejores fundamentos para llevar a la practica la idea esencial de la libertad. Pero existe una importante diferencia en sus respectivas concepciones del método de la sociología. Mill creía que el estudio de la sociedad podía reducirse, en última instancia, a la psicología, y que las leyes del desarrollo histórico podían explicarse en función de la

naturaleza humana, de las «leyes de la mente» y, en particular, de su carácter progresista. «El carácter progresista del género humano —expresa Mill— es el fundamento sobre el cual se ha levantado… un método de… la ciencia social, muy superior a… los procedimientos… anteriormente… prevalecicientes…»[18] La teoría de que la sociología debe poder reducirse, en principio, a la psicología social, por difícil que resulte esta reducción debido a las complicaciones derivadas de la interacción de innumerables individuos, ha alcanzado gran auge entre muchos pensadores y es, en realidad, una de las teorías que con frecuencia se dan simplemente por sentadas. Aquí llamaremos *psicologismo*[19] (metodológico) a este enfoque de la sociología. Mil1 —ahora podemos decirlo— creía en el psicologismo, pero no, en cambio, Marx. «Las relaciones jurídicas —aseveró éste—[20] y las diversas estructuras políticas no pueden explicarse por medio de… lo que se ha llamado el "carácter progresista" general de la mente humana» Quizá el mayor mérito de Marx como sociólogo sea el de haber puesto en tela de juicio el psicologismo. En efecto, con esto se abrió el camino hacia una concepción más penetrante de un reino específico de leyes sociológicas y de una sociología por lo menos parcialmente autónoma.

En los capítulos siguientes explicaremos algunos puntos del método de Marx, tratando siempre de insistir especialmente en aquellas ideas que creamos de mayor mérito. Por esta razón, pasaremos a tratar enseguida el ataque de Marx contra el psicologismo, es decir, sus argumentos en favor de una ciencia social autónoma, irreductible a la psicología. Sólo después de su examen, trataremos de demostrar la debilidad fatal y las perniciosas consecuencias de su historicismo.

CAPÍTULO 14

LA AUTONOMÍA DE LA SOCIOLOGÍA

PUEDE hallarse una concisa formulación de la oposición de Marx al psicologismo,[1] es decir, a la plausible teoría de que todas las leyes de la vida social deben ser reductibles, en última instancia, a las leyes psicológicas de la «naturaleza humana», en su famosa sentencia: «No es la conciencia del hombre la que determina su vida, sino más bien la vida social la que determina su conciencia».[2] La función del presente capítulo, así como también la de los dos siguientes, consistirá, ante todo, en dilucidar este aforismo. Y me apresuro a declarar que al pasar a examinar lo que a mi juicio constituye el antipsicologismo de Marx, estaré tratando una concepción que comparto.

Como ejemplo elemental y también como primer paso en nuestro examen, podemos referirnos al problema de las llamadas reglas de la exogamia, esto es, el problema de la explicación de la vasta distribución entre las más diversas culturas humanas, de leyes matrimoniales ideadas aparentemente para impedir las uniones dentro de las mismas familias. Mill y su escuela psicologista de la sociología (a la cual se plegaron luego muchos psicoanalistas) quería explicar esas reglas acudiendo a la «naturaleza humana», por ejemplo, a una especie de aversión instintiva al incesto (desarrollada, tal vez, a través de la selección natural, o bien, a través de la «represión»), y la explicación ingenua o popular no parecería diferir gran cosa de esta posición. Adoptando el punto de vista expresado en la frase de Marx, cabría preguntarse, sin embargo, si no sería al revés, es decir, si el aparente instinto no será más bien producto de la educación y efecto más que causa de las reglas y tradiciones sociales que exigen la exogamia y prohíben el incesto.[3] Está bien claro que estos dos enfoques corresponden exactamente al antiguo problema de si las leyes sociales son «naturales» o «convencionales» (tratado exhaustivamente en el capítulo 5).

En una cuestión como la escogida aquí a modo de ejemplo, resultaría difícil determinar cuál de las dos teorías es la correcta, esto es, si la explicación por el instinto de las reglas sociales tradicionales, o la de ese aparente instinto por las reglas sociales tradicionales. En un caso semejante se demostró, sin embargo, la posibilidad de decidir estos problemas por medio de la experimentación; nos referimos al de la aversión aparentemente instintiva que todos experimentamos hacia las serpientes. Esta aversión encierra consigo una fuerte presunción a favor de su carácter instintivo o «natural», en razón de que no sólo la presentan los hombres, sino también todos los grandes simios antropoideos y la mayoría de los monos. Y sin embargo, los experimentos parecen indicar que este miedo es convencional. Parece ser, en efecto, un producto de la educación, y no sólo en el género humano, sino también, incluso, en la de los chimpancés, puesto que[4] tanto los niños pequeños como los chimpancés jóvenes a quienes no se les ha enseñado a temer a las serpientes no revelan la presencia de instinto alguno. Este ejemplo debe servirnos de advertencia. En efecto, nos encontramos aquí frente a una aversión aparentemente universal, aun más allá de los límites del género humano, y si bien del hecho de la no universalidad de un hábito podríamos concluir que no se halla fundado en un instinto (pero hasta este argumento es peligroso, pues existen costumbres sociales que obligan a la supresión de los instintos), no puede afirmarse, ciertamente, la recíproca. La universalidad de cierto rasgo de conducta no constituye un argumento decisivo en favor de su carácter instintivo o de su arraigo en la «naturaleza humana».

Esperamos que esas consideraciones sirvan para demostrar lo ingenuo que es suponer que todas las leyes sociales deben poder derivarse, en principio, de la psicología de la «naturaleza humana»; pero este análisis es todavía, con todo, bastante burdo. A fin de avanzar otro paso, podemos tratar de analizar de forma más directa la tesis principal del psicologismo, vale decir, la teoría de que siendo la sociedad el producto de las mentes interactuantes, las leyes sociales deben ser reductibles, en última instancia, a leyes psicológicas, puesto que los sucesos de la vida social, incluidas sus convenciones, deben ser el producto de causas provenientes de las mentes de los hombres individuales.

Frente a la teoría del psicologismo, los defensores de la autonomía de la sociología pueden oponer ideas *institucionalistas*.[5] Pueden señalar, ante todo, que ninguna acción podrá explicarse jamás teniendo en cuenta tan sólo las motivaciones humanas, si estas (o cualquier otro concepto psicológico o conductista) han de aparecer en la explicación, entonces deberán ser complementadas por medio de una referencia a la situación general y, especialmente, al medio circundante. En el caso de las acciones humanas, este medio es, en considerable medida, de naturaleza social, de tal modo que nuestras acciones no pueden ser explicadas sin una expresa referencia al medio social en que vivimos, a las instituciones sociales y a su modo particular de funcionar.

Es imposible, por consiguiente —podrían argüir los institucionalistas— reducir la sociología a un análisis psicológico o conductista de nuestras acciones; cualquier análisis de este tipo, por el contrario, presupone a la sociología, la cual no puede depender enteramente, por consiguiente, del análisis psicológico. La sociología, o en todo caso una parte importante de ella, debe ser autónoma.

Contra esta opinión, los adeptos al psicologismo pueden replicar que están perfectamente dispuestos a admitir la gran importancia de los factores ambientales, ya sean naturales o sociales, pero que la estructura (puede ser que prefieran la palabra de moda, «patrón» o «pauta» [*pattern*]) del medio social, a diferencia del medio natural, es obra del hombre y debe ser explicable, en consecuencia, en función de la naturaleza humana, de acuerdo con lo sostenido por la teoría psicologista. Por ejemplo, la institución típica que los economistas denominan «mercado» y cuyo funcionamiento constituye el objeto primordial de sus estudios, puede derivarse, en última instancia, de la psicología del «hombre económico» o, para utilizar la terminología de Mill, de los «fenómenos psicológicos… de la persecución de la riqueza».[6] Además, los partidarios del psicologismo insisten en que se debe a la estructura psicológica peculiar de la naturaleza humana el que las instituciones desempeñen un papel tan importante en nuestra sociedad y el que, una vez establecidas, demuestren cierta tendencia a convertirse en una parte tradicional y relativamente fija de nuestro medio circundante. Finalmente —y éste es el punto decisivo— *el origen como así*

también el desarrollo de las tradiciones debe ser explicable en [unción de la naturaleza humana. Cuando rastreemos el origen de las tradiciones e instituciones, encontraremos que su introducción puede explicarse en términos psicológicos, puesto que, con uno u otro fin, han sido ideadas por el hombre, y bajo la influencia de ciertas motivaciones. Aun cuando éstas se hayan olvidado con el transcurso del tiempo, este mismo olvido, así como también nuestra prontitud para aceptar instituciones cuya finalidad nos resulta oscura, se basa, a su vez, en la naturaleza humana. De este modo, «todos los fenómenos de la sociedad son fenómenos de la naturaleza humana»,[7] como dijo Mill, y «las leyes de los fenómenos de la sociedad no son ni pueden ser más que las leyes de las acciones de los seres humanos», vale decir, «las leyes de la naturaleza humana individual». Los hombres no se transforman «por el solo hecho de educarse juntos, en otra especie distinta…».[8]

Esta última observación de Mill pone de manifiesto uno de los aspectos más encomiables del psicologismo, a saber, su sana oposición al colectivismo y al holismo, y su rechazo del romanticismo de Rousseau o Hegel con su voluntad general o su espíritu nacional y, quizá, su mentalidad de grupo. El psicologismo tiene razón, a mi juicio, sólo en la medida en que insiste sobre lo que podría llamarse «individualismo metodológico», en oposición al «colectivismo metodológico»; así, insiste acertadamente en que la «conducta» y las «acciones» de los colectivos, tales como los Estados o grupos sociales, deben reducirse a las conductas y a las acciones de los individuos humanos, pero la creencia de que la elección de este método individualista supone la elección de un método psicológico es errónea (como veremos más abajo en este mismo capítulo), aun cuando a primera vista pudiera parecer muy convincente. Y que el psicologismo, aparte de su recomendable método individualista, se mueve sobre un terreno bastante peligroso, se desprende de los siguientes pasajes del argumento de Mill. En efecto, se comprueba en ellos que el *psicologismo se ve obligado a adoptar métodos historicistas.* La tentativa de reducir los hechos de nuestro medio social a hechos psicológicos nos obliga a lanzarnos a la especulación sobre orígenes y evoluciones. Al analizar la sociología de Platón, tuvimos oportunidad de justipreciar los dudosos

méritos de un enfoque semejante de la ciencia social (véase el capítulo 5). Ahora, al hacer la crítica de Mill, trataremos de darle el golpe de gracia.

Es, sin duda, el psicologismo lo que fuerza a Mill a adoptar el método historicista, tanto que tiene, incluso, una vaga conciencia de la esterilidad o pobreza del historicismo, como se deduce de sus tentativas de explicar esta esterilidad señalando las dificultades provenientes de la tremenda complejidad de la interacción de tantas mentes individuales. «Si bien es… imperioso —declara— no introducir nunca una generalización… en las ciencias sociales hasta no haber encontrado un apoyo suficiente en la naturaleza humana, no creo que nadie se atreva a afirmar que hubiera sido posible, partiendo del principio de la naturaleza humana y de las circunstancias generales de la posición de nuestra especie, determinar *a priori* el orden en que habría de tener lugar el desarrollo humano y predecir, en consecuencia, los hechos generales de la historia hasta la época actual».[9] La razón que nos da es la de que «después de los pocos términos iniciales de la serie, la influencia ejercida sobre cada nueva generación por las generaciones precedentes se torna… cada vez más preponderante con respecto a todas las demás influencias. (En otras palabras, el medio social adquiere un influjo dominante). Serie tan larga de acciones y reacciones… no podría ser abarcada por las facultades humanas…».

Este argumento y, en especial, la observación de Mill acerca de «los pocos términos iniciales de la serie», constituye una sorprendente revelación de la debilidad de la versión psicologista del historicismo. Si todas las uniformidades de la vida social, las leyes de nuestro medio social, de nuestras instituciones, etc., han de ser explicadas, en última instancia, por las «acciones y pasiones de los seres humanos», y reducidas a éstas, entonces un enfoque semejante nos llevará, no sólo a la idea del desarrollo histórico causal, sino también a la idea de los *pasos iniciales* de dicho desarrollo. En efecto, la insistencia en el origen psicológico de las reglas o instituciones sociales sólo puede significar que su existencia puede remontarse a un estado en que su introducción dependía únicamente de factores psicológicos o, dicho con más precisión, en que no dependía de ninguna institución social establecida. Así, el psicologismo se ve forzado, le guste o no, a operar con la idea del *comienzo de la sociedad* y con la idea de

una naturaleza y una psicología humanas tales como existieron con anterioridad a la sociedad. En otras palabras, la observación de Mill relativa a «los pocos términos iniciales de la serie» del desarrollo social no es un desliz accidental, como quizá pudiera suponerse, sino la expresión exacta de la desesperada posición a que se vio abocado. Y decimos que es desesperada porque esta teoría de una naturaleza humana presocial para explicar los fundamentos de la sociedad —versión psicologista del «contrato social»— no sólo es un mito histórico, sino también —valga la expresión— un mito metodológico. No creemos que a nadie se le ocurra sostenerlo seriamente, pues existen todas las razones para creer que los hombres, o mejor dicho, sus antepasados, fueron sociales antes de ser humanos (teniendo en cuenta, por ejemplo, que el idioma presupone una sociedad). Pero esto significa que las instituciones sociales y, con ellas, las uniformidades sociales típicas o leyes sociológicas[10] deben haber existido con anterioridad a lo que alguna gente parece complacerse en llamar «naturaleza humana» ya la psicología humana. Si hemos de intentar reducción alguna, será más conveniente, por lo tanto, tratar de efectuar la reducción o interpretación de la psicología en función de la sociología, que a la inversa.

Esto nos conduce de regreso al aforismo de Marx transcrito al comenzar este capítulo. Los hombres —a saber, las mentes humanas, las necesidades, las esperanzas, los temores y expectativas, los móviles y aspiraciones de los seres humanos— son, a lo sumo, el producto de la vida en sociedad y no sus creadores. Debemos admitir, sí, que la estructura de nuestro medio social es obra del hombre en cierto sentido, que sus tradiciones e instituciones no son ni la obra de Dios ni la de la naturaleza, sino el resultado de las acciones y decisiones humanas, pudiendo ser modificadas, asimismo, por éstas; pero insistimos en que esto no significa que hayan sido diseñadas conscientemente y que sean explicables en función de necesidades, esperanzas o móviles. Muy por el contrario, incluso aquellas que surgen como resultado de acciones humanas conscientes e intencionales son, por regla general, *los subproductos indirectos, involuntarios y, frecuentemente no deseados, de dichas acciones.* «Sólo un reducido número de instituciones sociales son diseñadas deliberadamente, en tanto que la gran

mayoría “crecen” simplemente, como resultado involuntario de las acciones humanas», según dijimos antes.[11] Y ahora podríamos agregar que incluso la mayoría de las pocas instituciones que fueron introducidas conscientemente y con éxito (por ejemplo, una universidad recién fundada o un sindicato), no evolucionan de acuerdo con nuestros proyectos, debido, como siempre, a las repercusiones sociales involuntarias resultantes de su creación deliberada. En efecto, ésa no sólo incide sobre otras muchas instituciones sociales, sino también sobre la «naturaleza humana», es decir, sobre las esperanzas, temores y ambiciones, primero, de aquellos involucrados más de cerca y, luego, frecuentemente, de todos los miembros de la sociedad. Una de las consecuencias de ello es que los valores morales de una sociedad —las exigencias y propuestas reconocidas por la totalidad o la casi totalidad de sus miembros— se hallan íntimamente ligados con sus instituciones y tradiciones, y que no pueden sobrevivir a la destrucción de las instituciones y tradiciones de una sociedad (como se indicó en el capítulo 9 cuando se examinó la decisión de los revolucionarios radicales de «limpiar los lienzos»).

Todo eso vale con mayor razón para los períodos más antiguos del desarrollo social, esto es, para la sociedad cerrada, donde la creación deliberada de una institución constituye un suceso en extremo excepcional, si no absolutamente imposible. En la actualidad, las cosas pueden empezar a ser de otro modo, debido al avance, si bien lento, de nuestro conocimiento de la sociedad, esto es, debido al estudio de las repercusiones involuntarias de nuestros planes y acciones; y día llegará en que los hombres sean, incluso, los creadores conscientes de una sociedad abierta y, de este modo, de buena parte de su propio destino. (Como veremos en el próximo capítulo, Marx alentaba esa misma esperanza). Pero todo esto es, en parte, una cuestión de grado, y si bien podemos aprender a prever muchas de las consecuencias involuntarias de nuestras acciones (el objeto principal de toda tecnología social), siempre quedará un amplio margen para las que no seremos capaces de prever.

El hecho de que el psicologismo se vea obligado a operar con la idea de un origen psicológico de la sociedad constituye, a mi juicio, el argumento decisivo en su contra. Pero esto no quiere decir que sea el único. Quizá la

crítica de más peso que pueda hacérsele al psicologismo sea la de que no ha logrado comprender la principal tarea de las ciencias sociales explicativas.

No consiste esta, como creen los historicistas, en profetizar el curso futuro de la historia, sino más bien en descubrir y explicar las relaciones de dependencia menos evidentes que actúan dentro de la esfera social, en poner de manifiesto las dificultades que obstruyen la acción social, en estudiar —por así decirlo— la densidad, la fragilidad o la elasticidad de la materia social y su resistencia a nuestras tentativas de modelarla a nuestro antojo.

A fin de aclarar este punto, pasaremos a describir brevemente una teoría ampliamente difundida pero que presupone lo que es, a nuestro juicio, el opuesto mismo del verdadero objetivo de las ciencias sociales: nos referimos a lo que hemos dado en llamar *«teoría conspirativa de la sociedad».* Sostiene ésta que los fenómenos sociales se explican cuando se descubre a los hombres o entidades colectivas que se hallan interesados en el acaecimiento de dichos fenómenos (a veces se trata de un interés oculto que primero debe ser revelado), y que han trabajado y conspirado para producirlos.

Esta concepción de los objetivos de las ciencias sociales proviene, por supuesto, de la teoría equivocada de que todo lo que ocurre en la sociedad —especialmente los sucesos que, como la guerra, la desocupación, la pobreza, la escasez, etc., por regla general no le gustan a la gente— es resultado directo del designio de algunos individuos y grupos poderosos. Esta teoría se halla ampliamente difundida y es más vieja aún que el historicismo (que, como lo demuestra su forma teísta primitiva, es un producto derivado de la teoría conspirativa). En sus formas modernas es, al igual que el moderno historicismo y cierta actitud contemporánea hacia «las leyes naturales», un resultado típico de la secularización de una superstición religiosa. Ya ha desaparecido la creencia en los dioses homéricos cuyas conspiraciones explicaban la historia de la guerra de Troya. Así, los dioses han sido abandonados, pero su lugar pasó a ser ocupado por hombres o grupos poderosos —siniestros grupos opresores cuya perversidad es responsable de todos los males que sufrimos— tales como los Sabios Ancianos de Sion, los monopolistas, los capitalistas o los imperialistas.

Lejos de mí la intención de afirmar que jamás haya habido conspiración alguna. Muy por el contrario, sé perfectamente que éstas constituyen fenómenos sociales típicos y adquieren importancia, por ejemplo, siempre que llegan al poder personas que creen sinceramente en la teoría de la conspiración. Y la gente que cree sinceramente que se halla dotada de la facultad de hacer un paraíso en la Tierra, suele inclinarse por la teoría conspirativa complicándose a veces en contraconspiraciones dirigidas hacia conspiradores inexistentes. En efecto, la única explicación que se les ocurre para su imposibilidad de crear dicho paraíso son las malignas intenciones del Diablo que se halla especialmente interesado en conservar el infierno.

Que existen conspiraciones no puede dudarse. Pero el hecho sorprendente que, pese a su realidad, quita fuerza a la teoría conspirativa, es que son muy pocas las que se ven finalmente coronadas por el éxito. *Los conspiradores raramente llegan a consumar su conspiración.*

¿Por qué? ¿Por qué los hechos reales difieren tanto de las aspiraciones? Simplemente, porque esto es lo normal en las cuestiones sociales, haya o no conspiración. La vida social no es sólo una prueba de resistencia entre grupos opuestos, sino también acción dentro de un marco más o menos flexible o frágil de instituciones y tradiciones y determina —aparte de toda acción opuesta consciente— una cantidad de reacciones imprevistas dentro de este marco, algunas de las cuales son, incluso, imprevisibles.

Tratar de analizar estas reacciones y de preverlas en la medida de lo posible es, a mi juicio, la principal tarea de las ciencias sociales. Su labor debe consistir en analizar las repercusiones sociales involuntarias de las acciones humanas deliberadas, esas repercusiones cuyo significado, como ya dijimos, ni la teoría conspirativa ni el psicologismo pueden ayudarnos a ver. Una acción que se desarrolle exactamente de acuerdo con su intención no crea problema alguno a la ciencia social (salvo la posible necesidad de explicar por qué, en ese caso particular, no se produce ninguna repercusión involuntaria). Podemos utilizar a manera de ejemplo para aclarar la idea de acción involuntaria una de las acciones económicas más primitivas. Si un individuo quiere comprar urgentemente una casa, podemos suponer con certeza que no tendrá el menor deseo de elevar el precio de venta de las casas en el mercado. Pero el solo hecho de que aparezca en el mercado

como comprador tenderá a subir los precios. Y las mismas observaciones caben para el caso del vendedor. También podemos tomar otro ejemplo de un campo completamente distinto; supongamos que un hombre decide hacerse un seguro de vida; lo más probable es que no tenga la menor intención, al hacerlo, de estimular a la gente para que invierta su dinero en acciones de la compañía de seguros; sin embargo, éste será uno de los resultados de su decisión. Se desprende claramente de aquí que no todas las consecuencias de nuestras acciones son voluntarias o queridas y, en consecuencia, que la teoría conspirativa de la sociedad no puede ser cierta, pues equivale a sostener que todos los resultados, incluso aquellos que a primera vista no parecen obedecer a la intención de nadie, son el resultado voluntario de los actos de gente interesada en producirlos.

Estos ejemplos no refutan al psicologismo con la misma facilidad con que echan por tierra la teoría conspirativa, pues bien podría argüirse que es el *conocimiento,* por parte de los vendedores, de la presencia del comprador en el mercado y su *esperanza* de obtener un precio mayor —en otras palabras, factores psicológicos— los que explican las repercusiones descritas. Claro está que esto es perfectamente cierto; pero no debemos olvidar que este conocimiento y esta esperanza no son los datos últimos de la naturaleza humana y que pueden explicarse, a su vez, en función de la *situación social*, en este caso, la situación del mercado.

Difícilmente sea reductible esa situación social a las motivaciones y leyes generales de la «naturaleza humana». En realidad, la interferencia de ciertos «rasgos de la naturaleza humana», como, por ejemplo, nuestra sensibilidad a la propaganda, puede determinar a veces algunas desviaciones de la conducta económica recién mencionada. Además, si la situación social difiere de la considerada, entonces es posible que el consumidor contribuya indirectamente, al comprar, a abaratar el artículo; por ejemplo, en caso de que el monto de la demanda hiciera más ventajosa la producción en masa. Y si bien este efecto cae dentro de la esfera de sus intereses como consumidor, su causa puede haber sido determinada tan involuntariamente como podría haberlo sido la del efecto opuesto y en condiciones psicológicas exactamente iguales. Parece claro, pues, que las situaciones sociales conducentes a repercusiones involuntarias tan diversas,

deben ser estudiadas por una ciencia social que no esté atada al prejuicio de que «es imperioso no introducir jamás ninguna generalización en las ciencias sociales hasta no haber hallado razones suficientes en la naturaleza humana», como decía Mill.[12] Lejos de ellos, deben ser estudiadas por una ciencia social autónoma.

Prosiguiendo nuestro argumento contra el psicologismo, podemos decir que nuestras acciones son explicables, en considerable medida, en función de la situación en que se producen. Claro está que nunca pueden explicarse totalmente en función exclusiva de la situación; la explicación, por ejemplo, de la forma en que un hombre esquiva, al cruzar la calle, los coches que pasan por su lado, puede trasponer los límites de la situación remitiéndose a sus motivos, al «instinto» de conservación o al deseo de evitar un dolor, etc. Pero esta parte «psicológica» de la explicación suele ser trivial si se la compara con la detallada determinación de su acción por parte de lo que podría llamarse la *lógica de la situación;* además, es imposible incluir todos los factores psicológicos en la descripción de la situación. El análisis de las situaciones, la lógica de la situación, desempeñan un importante papel en la vida social, así como también en las ciencias sociales. Es, de hecho, el método del análisis económico. Para tomar un ejemplo fuera de la economía, mencionaremos la «lógica del poder»,[13] que puede ser utilizada a fin de explicar las evoluciones de una política de fuerza, así como también el funcionamiento de ciertas instituciones políticas. El método de aplicar una lógica de la situación a las ciencias sociales no se basa en ningún supuesto psicológico relativo a la racionalidad (o al revés) de la «naturaleza humana». Muy por el contrario, cuando hablamos de «conducta racional» o de «conducta irracional», queremos significar un comportamiento que está o no de acuerdo con la lógica de la situación. En realidad, el análisis psicológico de una acción en función de sus motivos (racionales o irracionales) presupone —como lo señaló Max Weber—[14] que previamente hemos adoptado un patrón con respecto a lo que ha de considerarse racional en la situación tratada.

Mis argumentos contra el psicologismo no deben ser interpretados de manera errónea.[15] No es mi intención, por supuesto, demostrar que los estudios o descubrimientos psicológicos revisten muy poca importancia

para la ciencia social, sino por el contrario, que la psicología —la psicología del individuo— es una de las ciencias sociales, aun cuando no sea la base de toda la ciencia social. A nadie se le ocurriría negar la importancia en la ciencia política de los hechos psicológicos, como, por ejemplo, el deseo de poder y los diversos fenómenos neuropáticos relacionados con el mismo. Pero el «deseo de poder» es, indudablemente, un concepto social a la vez que psicológico: no debemos olvidar que si estudiamos por ejemplo la primera aparición de este deseo en la infancia, lo haremos dentro del marco de cierta institución social, v. gr., nuestra familia moderna. (La familia esquimal puede dar lugar a fenómenos bastante distintos). Otro hecho psicológico significativo para la sociología y que plantea graves problemas políticos e institucionales es el de que vivir al abrigo de una tribu, o de una «comunidad» próxima a la tribu, constituye para muchos hombres una necesidad emocional (especialmente para los jóvenes, quienes, quizá de acuerdo con cierto paralelismo entre el desarrollo ontogenético y filogenético, parecen verse obligados a pasar a través de una etapa tribal o «indigenoamericana»). Que nuestro ataque contra el psicologismo no va dirigido hacia todo tipo de consideraciones psicológicas, se desprende del uso que hemos hecho (en el capítulo 10) del concepto de la «tensión de la civilización» que es, en parte, resultado de esta necesidad emocional insatisfecha, Este concepto se refiere a ciertos sentimientos de inquietud y es, por consiguiente, un concepto psicológico. Pero, al mismo tiempo, también lo es sociológico, pues no sólo caracteriza a estos sentimientos como desagradables y perturbadores, sino que también los relaciona con cierta situación social y con el contraste entre la sociedad abierta y la cerrada. (Muchos otros conceptos psicológicos, tales como el de la ambición o el amor ocupan una posición análoga). Tampoco debernos pasar por alto los grandes méritos que corresponden al psicologismo por haber propugnado un individualismo metodológico, oponiéndose al colectivismo metodológico; en efecto, le presta apoyo, así, a la importante teoría de que todos los fenómenos sociales y, especialmente, el funcionamiento de todas las instituciones sociales, deben ser siempre considerados resultado de las decisiones, acciones, actitudes, etc., de los individuos humanos, y de que nunca debemos conformarnos con las

explicaciones elaboradas en función de los llamados «colectivos» (Estados, naciones, razas, etc).. La falla del psicologismo reside en su prejuicio de que el individualismo metodológico en el campo de la ciencia social supone el programa de reducir todos los fenómenos sociales y todas las uniformidades sociales a fenómenos y leyes psicológicos. El peligro de este prejuicio estriba, según ya hemos visto, en su inclinación al historicismo. Por otra parte, su carencia de solidez nos la demuestra la necesidad de una teoría de las repercusiones sociales involuntarias de nuestros actos y la necesidad de lo que hemos denominado la lógica de las situaciones sociales.

Al defender y desarrollar la idea de Marx de que los problemas de la sociedad son irreductibles a los de la «naturaleza humana», me he permitido ir un poco más allá de los argumentos realmente sostenidos por Marx. Marx nunca habló de psicologismo ni lo criticó sistemáticamente; tampoco se refería a Mill cuando escribió la máxima citada al principio de este capítulo; toda la fuerza de esta frase se halla dirigida, más bien, contra el «idealismo» en su forma hegeliana. No obstante, en la medida en que se halla involucrado el problema de la naturaleza psicológica de la sociedad, puede decirse que el psicologismo de Mill coincide con la teoría idealista combatida por Marx.[16] En realidad, sin embargo, fue precisamente la influencia de otro elemento del hegelianismo, esto es, el colectivismo platonizante de Hegel, su teoría de que el Estado y la nación son más «reales» que el individuo —quien todo se lo debe a ellos— lo que llevó a Marx a la concepción expuesta en este capítulo. (Lo que ejemplifica el hecho de que a veces pueden extraerse valiosas sugerencias aun de las teorías filosóficas más absurdas). De este modo, en el plano histórico, Marx desarrolló algunas de las ideas de Hegel con respecto a la superioridad de la sociedad sobre el individuo y se sirvió de ellas para combatir otras ideas de Hegel. Pero puesto que considero a Mill un adversario mucho más digno que Hegel, he preferido apartarme del origen histórico de las ideas de Marx para darles la forma de un argumento contra Mill.

CAPÍTULO 15

EL HISTORICISMO ECONÓMICO

VER a Marx desde ese ángulo, es decir, como adversario de toda teoría psicológica de la sociedad, quizá sorprenda a algunos marxistas, y también a muchos antimarxistas. En efecto, parece haber bastante gente que encara las cosas de manera muy distinta. Marx —sostienen— insistió en la influencia universal de los móviles económicos en la vida de los hombres; logró explicar su fuerza irresistible, demostrando que «la necesidad más imperiosa del hombre es la de procurarse un medio de subsistencia»;[1] demostró, así, la importancia fundamental de categorías tales como el móvil del beneficio o el móvil de los intereses de clase para los actos, no ya de los individuos, sino también de los grupos sociales, y mostró, Finalmente, cómo utilizar estas categorías para explicar el curso de la historia. En realidad, estas personas piensan que la esencia misma del marxismo es la doctrina de que los *móviles económicos* y, especialmente, *los intereses de clase,* constituyen las fuerzas propulsoras de la historia, y que es precisamente esta teoría a la que se alude con la expresión *«interpretación materialista de la historia»,* o, *«materialismo histórico»,* con la que Marx y Engels trataron de caracterizar la esencia de sus enseñanzas.

Con suma frecuencia nos encontramos ante estas afirmaciones; sin embargo, no me cabe ninguna duda de que con ellas se interpreta erróneamente a Marx. Podría llamarse marxistas vulgares a aquellos que lo admiran por atribuirle dichas ideas (aludiendo a la denominación de «economista vulgar» que le dio Marx a uno de sus adversarios).[2] El marxista vulgar medio cree que el marxismo pone al descubierto los siniestros secretos de la vida social al revelar los móviles ocultos de la codicia de bienes materiales que obran sobre las fuerzas que rigen la escena de la historia, fuerzas que, astuta y conscientemente, crean la guerra, la depresión, la desocupación, el hambre en medio de la abundancia, y todas

las demás formas de miseria social, a fin de satisfacer sus viles deseos de provecho. (Y el marxista vulgar se ve a veces seriamente preocupado por el problema de reconciliar las afirmaciones de Marx con las de Freud y Adler, y si no se decide por ninguna de ellas, es posible que concluya por afirmar que el hambre, el amor y el afán de poder[3] son los Tres Grandes Móviles Ocultos de la Naturaleza Humana puestos al descubierto por Marx, Freud y Adler, los Tres Grandes Forjadores de la filosofía del hombre moderno…)

Ya sean o no atrayentes y plausibles, esas ideas tienen muy poco que ver, por cierto, con la teoría a la que Marx dio el nombre de «materialismo histórico». Debemos admitir que habla, a veces, de fenómenos psicológicos tales como la codicia y el móvil del beneficio, etc., pero nunca con el fin de explicar la historia. Marx los interpretaba, más bien, como síntomas de la corruptora influencia del *sistema social,* esto es, de un sistema de instituciones desarrolladas durante el curso de la historia, como efectos más que como causas de corrupción, como repercusiones más que como fuerzas propulsoras de la historia. Con razón o sin ella, vio en fenómenos tales como la guerra, la depresión, la desocupación y el hambre en medio de la abundancia, no el resultado de una astuta conspiración por parte de los «grandes financistas» o «traficantes imperialistas de la guerra», sino las consecuencias sociales involuntarias de acciones dirigidas hacia resultados distintos y procedentes de sujetos apresados en la red del sistema social. Marx veía a los actores humanos del escenario de la historia, incluyendo también a los «grandes», como simples marionetas movidas por la fuerza irresistible de los hilos económicos, de las fuerzas históricas sobre las cuales carecen absolutamente de control. La escena de la historia —pensaba Marx— se levanta dentro de un sistema social que nos ata a todos igualmente; se levanta en el «reino de la necesidad». (Pero día llegará en que las marionetas destruyan ese sistema para alcanzar el «reino de la libertad»).

Esta ingeniosa y original teoría de Marx ha sido abandonada por la mayoría de sus discípulos —quizá por razones de propaganda, quizá porque no lo comprendían—, pasando a sustituirla una Teoría Conspirativa del marxismo vulgar. Es éste, por cierto, un triste descenso intelectual, caída medida por la diferencia de nivel entre *El Capital* y *El mito del siglo XX.*

Y sin embargo, ésa y no otra era la verdadera filosofía de la historia de Marx, denominada generalmente «materialismo histórico»; el contenido de estos capítulos estará consagrado enteramente a su estudio. En el presente capítulo explicaremos en grandes trazos su insistencia «materialista» o económica, después de lo cual pasaremos a examinar más detalladamente el papel de las guerras de clase y los intereses de clase y la concepción marxista del «sistema social».

I

Conviene vincular la exposición del historicismo[4] económico de Marx con la comparación que hicimos antes entre Marx y Mill. Marx coincide con éste en la creencia de que los fenómenos sociales deben ser explicados históricamente y de que debemos tratar de comprender cualquier período histórico como el producto histórico de evoluciones previas. El punto en que se aparta de Mill es, según ya vimos, el de su psicologismo (que corresponde al idealismo de Hegel). En las enseñanzas de Marx, éste es reemplazado por lo que él llama *materialismo.*

Son muchas las afirmaciones insostenibles que se han formulado con respecto al materialismo de Marx. El aserto frecuentemente repetido de que Marx no reconoce cosa alguna más allá de los aspectos «inferiores» o «materiales» de la vida humana constituye una desfiguración particularmente ridícula de la verdad. (Es una nueva versión del más antiguo de todos los libelos reaccionarios contra los defensores de la libertad, a saber, el viejo lema de Heráclito de que sólo «se llenan los vientres como las bestias»).[5] Pero en este sentido no podríamos llamar materialista a Marx en absoluto, aun cuando hubiera sufrido una fuerte influencia por parte de los materialistas franceses del siglo XVIII, y aun cuando se hubiera denominado a sí mismo materialista, designación bastante acorde con gran número de sus teorías. En efecto, existen algunos importantes pasajes que difícilmente podrían ser clasificados como materialistas. La verdad es, creo yo, que no le preocupaban demasiado los problemas puramente filosóficos —menos que a Engels o a Lenin, por

ejemplo—, sino que su interés primordial se centraba sobre el lado sociológico y metodológico del problema.

Hay un célebre pasaje en *El Capital*[6] donde Marx declara que «en la obra de Hegel, la dialéctica está cabeza abajo; es necesario ponerla nuevamente al derecho…». Su tendencia es manifiesta. Marx deseaba demostrar que la «cabeza», es decir, el pensamiento humano, no es en sí misma la base de la vida humana sino, más bien, una especie de superestructura asentada sobre una base física. Se encuentra la expresión de una tendencia semejante en el siguiente pasaje: «Lo ideal no es sino lo material una vez trasvasado al interior de la mente humana». Pero quizá no se haya reconocido en grado suficiente que estos pasajes no revelan una forma radical de materialismo, sino que indican, más bien, cierta inclinación hacia un dualismo de cuerpo y espíritu. Es, por así decirlo, un dualismo práctico. Si bien teóricamente la mente sólo era para Marx, aparentemente, otra *forma* (u otro aspecto, o tal vez, un epifenómeno) de la materia, en la práctica difiere de ésta, puesto que es *otra* forma de ella. Los pasajes citados indican que, aunque debamos mantener los pies, por así decirlo, firmemente asentados sobre el sólido terreno del mundo material, nuestras cabezas —y Marx no desdeñaba por cierto el pensamiento humano — se elevan libremente al mundo de los pensamientos o de las ideas. En mi opinión, no puede apreciarse el marxismo y su influencia a menos que se reconozca este dualismo.

Marx amaba la libertad, la libertad real (pero no, ciertamente, la «libertad real» de Hegel). Y hasta donde a mí se me alcanza, siguió los pasos de Hegel en su equiparación de la libertad con el espíritu, en la medida en que creyó que sólo podíamos ser libres en nuestra calidad de seres espirituales. Al mismo tiempo, reconoció en la práctica (como dualista práctico) que somos espíritu y carne y, con bastante realismo, que la carne es, de los dos, el elemento fundamental. He ahí, pues, por qué se volvió contra Hegel y por qué sostuvo que Hegel había planteado las cosas al revés. Pero aunque reconociendo que el mundo material y sus necesidades constituían el lado fundamental, no experimentó amor alguno por el «reino de la necesidad», como él mismo denominó a las sociedades esclavizadas por sus necesidades materiales. Marx estimaba tanto el mundo espiritual, el

«reino de la libertad» y el lado espiritual de la «naturaleza humana» como cualquier dualista cristiano, y en sus escritos se encuentran a veces, incluso, rastros de odio y desdén por lo material. Quizá lo que sigue sirva para demostrar que esta interpretación de las ideas marxistas se halla fundada en su propio texto.

En un pasaje del tercer tomo de *El Capital*,[7] Marx describe adecuadamente el lado material de la vida social y, especialmente, su aspecto económico, el de la producción y el consumo, considerándolo una extensión del metabolismo humano, es decir, del intercambio humano de la materia con la naturaleza. Señala allí claramente que nuestra libertad debe hallarse siempre limitada por las necesidades de este metabolismo. Todo cuanto puede alcanzarse en el camino hacia una mayor libertad —nos dice — es la «conducción racional de este metabolismo…, con un gasto mínimo de energía y en las condiciones más adecuadas y dignas para la naturaleza humana. No obstante lo cual, seguirá siendo todavía el reino de la necesidad. Sólo fuera de éste, más allá de sus límites, puede comenzar ese desarrollo de las facultades humanas que constituye un fin en sí mismo: el verdadero reino de la libertad. Pero éste sólo puede prosperar en el terreno ocupado por el reino de la necesidad, que sigue siendo su base…». Inmediatamente antes de esto, Marx escribió: «El reino de la libertad sólo empieza efectivamente donde terminan las penurias del trabajo impuesto por los agentes y necesidades externos; se encuentra, pues, naturalmente, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha». El pasaje entero finaliza con una conclusión práctica que muestra bien a las claras que su único propósito era el de abrir el camino hacia el reino inmaterial de la libertad para tocios los hombres por igual: «La reducción de la jornada de trabajo es el requisito previo fundamental».

A mi juicio, ese pasaje no deja ninguna duda acerca de lo que hemos llamado el dualismo de la concepción práctica de la vida, de Marx. Como Hegel, piensa que la libertad es el fin del desarrollo histórico. Como Hegel, identifica el reino de la libertad con el de la vida espiritual del hombre. Pero reconoce que no somos seres puramente espirituales, que no somos plenamente libres ni capaces de alcanzar alguna vez la libertad completa, imposibilitados como estamos —y lo estaremos siempre— de

emanciparnos por completo de las necesidades de nuestro metabolismo y, de este modo, de la obligación de trabajar para producir. Todo lo más que podemos lograr es mejorar las condiciones de trabajo agobiantes e indignas, ponerlas más acordes con los ideales del hombre y reducir la labor a una medida tal que *todos nosotros seamos libres durante cierta parte de nuestras vidas.* Es ésta, a mi juicio, la idea central de la «concepción de la vida» de Marx; central, asimismo, en la medida en que parece ser la que más influencia ha tenido de todas sus teorías.

Debemos combinar ahora con esta concepción el determinismo metodológico que examináramos más arriba (en el capítulo 13). Según esta teoría, el tratamiento científico de la sociedad y la predicción histórica científica sólo son posibles en la medida en que la sociedad se halla determinada por su pasado. Pero esto significa que la ciencia sólo puede ocuparse del reino de la necesidad. Si les fuera posible a los hombres tornarse perfectamente libres, entonces la profecía histórica, y con ella la ciencia social, habrían llegado a su fin. La «libre» actividad espiritual como tal, en caso de existir, se encontraría más allá de los alcances de la ciencia, que siempre debe interrogarse acerca de las causas, de los factores determinantes. Sólo podrá ocuparse, por consiguiente, de nuestra vida mental en la medida en que nuestros pensamientos e ideas sean causados, determinados o necesitados por el «reino de la necesidad», por lo material, *y,* especialmente, por las condiciones económicas de nuestra vida, por nuestro metabolismo. Sólo pueden tratarse científicamente los pensamientos e ideas si se consideran, por un lado, las condiciones materiales en que se originaron, esto es, las condiciones económicas de la vida de los hombres que les dieron origen y, por el otro, las condiciones materiales en que fueron asimilados, vale decir, las condiciones económicas de los hombres que los adoptaron. Se desprende de aquí que, desde el punto de vista científico *y* causal, los pensamientos e ideas deben ser tratados como «superestructuras ideológicas sobre la base de las condiciones económicas». Marx, en oposición a Hegel, sostuvo que la clave de la historia, aun de la historia de las ideas, debe buscarse en el desarrollo de las relaciones entre el hombre y el medio natural que lo circunda, el mundo material, es decir, en su vida económica y no en su vida espiritual. He ahí,

pues, la razón por la que podemos calificar de *economismo* el sello historicista de Marx, a diferencia del idealismo de Hegel o el psicologismo de Mill. Pero sería caer en una interpretación completamente errónea identificar el economismo de Marx con ese tipo de materialismo que supone una actitud despectiva hacia la vida mental del hombre. La visión marxista del «reino de la libertad», esto es, de una liberación parcial pero equitativa de los hombres de la esclavitud a que los tiene sometidos su naturaleza material, podría ser calificada, más bien, de idealista.

Vista desde este ángulo, la concepción marxista de la vida parece bastante consecuente y se disipan, a mi juicio, las aparentes contradicciones y dificultades observadas en su concepción parcialmente determinista y parcialmente libertaria de las actividades humanas.

II

Es evidente la influencia de lo que hemos llamado el dualismo de Marx y su determinismo científico sobre su concepción de la historia. La historia científica, que es para Marx idéntica a la ciencia social tomada como un todo, debe explorar las leyes de acuerdo con las cuales se produce el intercambio humano de materia con la naturaleza, debiendo ser su tarea central la explicación del desarrollo de las condiciones de producción. Las relaciones sociales sólo tienen significación histórica y científica en proporción con el grado en que se hallan vinculadas con el proceso productivo, ya sea que lo influyan o reciban su influencia. «Así como el salvaje debe luchar con la naturaleza a fin de satisfacer sus necesidades, para conservar la vida y reproducirse, del mismo modo ha de hacerlo el hombre civilizado, bajo cualquier forma de sociedad y en todas las condiciones posibles de producción. Este reino de la necesidad se expande con su desarrollo y otro tanto sucede con la esfera de las necesidades humanas. Se observa al mismo tiempo, no obstante, una expansión análoga de las fuerzas productivas, que viene a satisfacer las nuevas necesidades».[8] He aquí, pues, sucintamente, la concepción marxista de la historia del hombre.

Las ideas expresadas por Engels son similares. La expansión de los modernos medios de producción ha creado, según Engels, «por primera vez… la posibilidad de asegurar a todos los miembros de la sociedad… una existencia no sólo… suficiente desde un punto de vista material, sino también… capaz de garantizarle el… desarrollo y ejercicio de sus facultades físicas y mentales».[9] Con esto, se hace posible la libertad, es decir, la emancipación de la carne. «A esta altura… el hombre se desprende definitivamente del mundo animal, dejando… la existencia animal a sus espaldas para penetrar en un universo realmente humano». Sin embargo, el hombre todavía se halla encadenado, exactamente en la medida en que lo domina la economía; cuando «desaparece la dominación del producto sobre los productores…, el hombre… se convierte por primera vez en el amo consciente y real de la naturaleza, al tornarse dueño de su propio medio social… Sólo en ese momento y no antes podrá el hombre realizar, con plena conciencia, su propia historia… Es el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad hacia el de la libertad».

Si comparamos ahora nuevamente la versión marxista del historicismo con la de Mill, encontraremos que el economismo de Marx puede resolver fácilmente la dificultad que, según habíamos demostrado, era fatal para el psicologismo de Mill. Nos referimos a la teoría —casi diríamos monstruosa — de un comienzo de la sociedad explicable en términos psicológicos, teoría que hemos calificado de versión psicologista del contrato social. Esta idea no encuentra equivalente en la teoría de Marx. Sustituir la prioridad de la psicología por la de la economía no crea ninguna dificultad análoga, dado que la «economía» abarca el metabolismo del hombre, el intercambio de materia entre el hombre y la naturaleza. Ya sea que ese metabolismo haya o no estado siempre socialmente organizado, aun en épocas prehumanas, ya sea que haya o no dependido exclusivamente alguna vez de un solo individuo, no es ésta una cuestión que deba ser dilucidada para la aceptación de la teoría. Tampoco se supone que la ciencia de la sociedad coincida con la historia del desarrollo de las condiciones económicas de la sociedad, denominadas por Marx, comúnmente, «condiciones de la producción».

Cabe advertir, de paso, que el término marxista «producción» tenía por finalidad original abarcar un amplio contenido, cubriendo todo el proceso económico, incluidos la distribución y el consumo. Estos últimos aspectos nunca merecieron mayor atención por parte de Marx y de sus discípulos, y así, su interés se inclinó preferentemente por la producción en el sentido más limitado de la palabra. Tenernos aquí otro ejemplo de la ingenua actitud histórico-genética de la creencia de que la ciencia sólo debe interrogarse acerca de las causas, de modo que, aun en la esfera de las cosas hechas por el hombre, deba preguntarse: «¿Quién hizo esto?» y ¿De qué está hecho?», en lugar de «¿Quién lo utilizará?» y «¿Para qué fue hecho?».

III

Al pasar a criticar —con todo lo que de malo y bueno tiene— el «materialismo histórico» de Marx o, por lo menos, lo que hasta aquí hemos visto del mismo, deberemos distinguir dos aspectos diferentes. El primero es el historicismo, la afirmación de que la esfera de las ciencias sociales coincide con la del método histórico o evolucionista y, especialmente, con la profecía histórica. A mi juicio, esta pretensión debe ser descartada sin tardanza.

El segundo es el economismo (o «materialismo»), es decir, la afirmación de que la organización económica de la sociedad, la organización del intercambio de materia con la naturaleza es fundamental para todas las instituciones sociales y, en especial, para su desarrollo histórico. Este aserto es, a nuestro entender, perfectamente razonable siempre que tomemos el término «fundamental» con su vago sentido ordinario, sin insistir demasiado en su contenido. En otras palabras, no cabe ninguna duda de que prácticamente todos los estudios sociales, ya sean institucionales o históricos, pueden beneficiarse si son llevados a cabo con la vista puesta en las «condiciones económicas» de la sociedad. Incluso la historia de una ciencia abstracta como la matemática no constituye excepción a la regla.[10] En este sentido, puede decirse que el economismo

de Marx representa un adelanto en extremo valioso, en el aspecto metodológico de la ciencia social.

Pero, como acabamos de decir, no debemos tomar el término «fundamental» demasiado al pie de la letra, que fue lo que le pasó, sin duda, a Marx. Debido a su formación hegeliana, sufrió la influencia de la antigua distinción entre «realidad» y «apariencia» y de la distinción correspondiente entre lo «esencial» y lo «accidental». Dando un paso más que Hegel (y Kant), se inclinó a identificar la «realidad» con el mundo material[11] (incluyendo el metabolismo del hombre) y la «apariencia» con el de los pensamientos o ideas. De este modo, todos los pensamientos e ideas tendrían que ser explicados mediante su reducción a la realidad esencial subyacente, es decir, a las condiciones económicas. Este punto de vista filosófico no es, por cierto, mucho mejor[12] que cualquier otra forma de esencialismo. Y sus repercusiones en el campo del método deben arrojar por resultado un énfasis excesivo sobre el economismo. En efecto, *aunque difícilmente pueda ser sobreestimada la importancia general del economismo de Marx, es sumamente fácil sobreestimar la importancia de las condiciones económicas en un determinado caso particular*. Cierto conocimiento de las condiciones económicas puede contribuir considerablemente, por ejemplo, a la historia de los problemas de la matemática; pero el conocimiento de los problemas mismos de la matemática es mucho más importante para ese fin, y hasta es posible escribir una excelente historia de los problemas matemáticos sin referirse para nada a su «marco económico». (En mi opinión, las «condiciones económicas» o las «relaciones sociales» de la ciencia son tópicos en que fácilmente puede exagerarse hasta caer en la perogrullada).

Éste sólo es, sin embargo, un ejemplo secundario del peligro que entraña la insistencia excesiva en el economismo. Con frecuencia se interpreta, lisa y llanamente, como la teoría de que todo desarrollo social depende de las condiciones económicas y, en particular, del desarrollo de los medios físicos de producción. No obstante, semejante doctrina es ostensiblemente falsa. Lo que existe entre las condiciones económicas y las ideas es una interacción y no, tan sólo, una dependencia unilateral de estas últimas con respecto a las primeras. Lo que sí cabría afirmar, en todo caso,

es que ciertas «ideas», las que configuran nuestro conocimiento, son más fundamentales que los medios materiales de producción más complejos, según se verá tras la siguiente consideración. Imaginemos que nuestro sistema económico, incluyendo toda la maquinaria y todas las organizaciones sociales fuera un día totalmente destruido, pero que el conocimiento técnico y científico se conservase intacto. En este caso no cuesta concebir la posibilidad de una rápida reconstrucción a breve plazo (en una escala más pequeña y no sin grandes hambres). Pero imaginemos ahora que desapareciese *lodo conocimiento* de estas cuestiones, conservándose, en cambio, las cosas materiales. El caso sería semejante al de una tribu salvaje que ocupara de pronto un país altamente industrializado, abandonado por sus habitantes. No cuesta comprender que esto llevaría a la desaparición completa de todas las reliquias materiales de la civilización.

Es una aguda ironía que la propia historia del marxismo suministre un ejemplo claramente elocuente del peligro de exagerar la importancia del economismo. La *idea* de Marx encerrada en el lema: «¡Trabajadores del mundo, uníos!» fue de enorme significación hasta las vísperas de la revolución rusa, ejerciendo una considerable influencia sobre las condiciones económicas. Pero con la revolución, la situación se tornó sumamente difícil, simplemente porque, como el propio Lenin debió admitirlo, no había ya ideas constructivas (ver el capítulo 13). Entonces Lenin lanzó algunas ideas nuevas que podrían sintetizarse brevemente con esta frase: «El socialismo es la dictadura del proletariado, más la mayor introducción de la más moderna maquinaria eléctrica». Fue esta nueva idea la que vino a constituir la base de una transformación que modificó todo el marco económico y material de la sexta parte del mundo. En una lucha contra tremendos inconvenientes, se vencieron incontables dificultades materiales, y se realizaron incontables sacrificios a fin de variar o, mejor dicho, crear de la nada las condiciones de producción. Y la fuerza propulsora de este desarrollo fue el entusiasmo creado por una *idea.* Este ejemplo nos muestra que en ciertas circunstancias las ideas pueden revolucionar las condiciones económicas de un país, en lugar de hallarse moldeadas por dichas condiciones. Para usar la terminología de Marx,

podríamos decir que subestimó la fuerza del reino de la libertad y sus posibilidades de conquistar el reino de la necesidad.

Donde mejor puede apreciarse el agudo contraste entre el desarrollo de la revolución rusa y la teoría metafísica marxista de una realidad económica y su apariencia ideológica es en los siguientes pasajes: «Al considerar estas revoluciones —expresa Marx— siempre es necesario distinguir entre la revolución material en las condiciones económicas de producción, que caen dentro del radio de la determinación científica exacta, y la jurídica, política, religiosa, estética o filosófica, es decir, en una palabra, las formas ideológicas de la apariencia…».[13] En opinión de Marx, es vana la esperanza de lograr algún cambio importante mediante el solo uso de recursos jurídicos o políticos; una *revolución política* sólo puede desembocar en la transmisión del mando de un grupo de gobernantes a otro, vale decir, en un mero cambio de las personas que se desempeñan como gobernantes. Sólo la evolución de la esencia subyacente, la realidad económica, puede producir transformaciones esenciales o reales, esto es, una *revolución social.* Y sólo cuando esta revolución social se haya hecho una realidad, sólo entonces, podrán las revoluciones políticas tener alguna significación. Pero incluso en este caso, la revolución política sólo constituye la expresión de la transformación esencial o real ocurrida previamente. Según esta teoría, Marx afirma que toda revolución social se desarrolla del siguiente modo: las condiciones materiales de la producción crecen y maduran hasta que comienzan a entrar en conflicto con las relaciones sociales y jurídicas, rebasando sus límites y concluyendo, finalmente, por estallar. «Se abre entonces una época de revolución social», nos dice Marx. «Con el cambio de los cimientos económicos, toda la vasta superestructura se transforma con mayor o menor rapidez… Jamás se originan relaciones nuevas y de mayor capacidad productiva dentro de la superestructura antes de que las condiciones materiales requeridas para su existencia hayan alcanzado la madurez dentro del vientre mismo de la vieja sociedad». En razón de este aserto es imposible, a mi juicio, identificar la revolución rusa con la revolución social profetizada por Marx y, en realidad, no posee con ella la menor similitud.[14]

Cabe observar, en este sentido, que el amigo de Marx, el poeta Heine, pensaba de manera muy diferente. «Fijaos en esto, vosotros, orgullosos hombres de acción —expresa— nada sois sino inconscientes instrumentos de los hombres de pensamiento que, a menudo desde el retiro más humilde, os han indicado vuestra tarea. Maximiliano Robespierre no fue más que la mano de Juan Jacobo Rousseau…»[15] (Algo semejante quizá pudiera decirse de la relación entre Lenin y Marx). Se ve pues que Heine era —según la terminología de Marx— un idealista y que aplicaba, así, su interpretación idealista de la historia a la Revolución Francesa, que era uno de los ejemplos más importantes utilizados por Marx en favor de su economismo y que, en realidad, no parecía acomodarse tan mal a su teoría, especialmente si la comparamos con la revolución rusa. Sin embargo, a pesar de esta herejía, Heine siguió siendo amigo de Marx,[16] pues en aquellos días felices, la excomunión por herejía era rara todavía entre aquellos que luchaban por la sociedad abierta, y se toleraba aún la tolerancia.

No debe interpretarse por cierto que mi crítica del «materialismo histórico» de Marx entraña la menor preferencia por el «idealismo» de Hegel en detrimento del «materialismo» de Marx; creo haber dejado suficientemente claro que en este conflicto entre idealismo y materialismo mis simpatías están del lado de Marx. Lo que deseo dejar bien sentado es que «la interpretación materialista de la historia» de Marx, por muy valiosa que sea, no debe ser tomada demasiado al pie de la letra; debemos considerarla tan sólo una sugerencia sumamente valiosa para no pasar por alto la relación de las cosas con su marco económico.

CAPÍTULO 16

LAS CLASES

I

En lugar preeminente entre los diversos postulados del «materialismo histórico» de Marx, se encuentra su enunciado (y de Engels) de que «la historia de todas las sociedades que han existido hasta el presente es la historia de la lucha de clases».[1] La tendencia de esta afirmación resulta bien clara; significa, en efecto, que la historia es propulsada, y el destino del hombre determinado, por la guerra de clases y no por la guerra de las naciones (a diferencia de lo sostenido por Hegel y la mayoría de los historiadores). En la explicación causal de las evoluciones históricas, incluyendo las guerras nacionales, el interés de clases debe pasar a ocupar el lugar del interés pretendidamente nacional y que, en realidad, sólo es el interés de la clase gobernante de la nación. Pero, por encima de esto, la lucha y los intereses de clases pueden explicar fenómenos que la historia tradicional, en general, no podría tratar de explicar siquiera. Un ejemplo de dicho fenómeno, que reviste una gran significación para la teoría marxista, es la tendencia histórica hacia el aumento de la productividad. Si bien la historia tradicional quizá pueda registrar esta tendencia, dada su categoría fundamental del poder militar, es completamente incapaz de explicarla. Los intereses y las guerras de clase sí pueden, en cambio, explicarla acabadamente, según Marx, una realidad, una parte considerable de *El Capital* ha sido dedicada al análisis del mecanismo mediante el cual, dentro del período del «capitalismo», como lo llama Marx, se obtiene un aumento de la productividad por medio de estas fuerzas.

¿En qué forma se relaciona esa teoría de la guerra de clases con la doctrina institucionalista de la autonomía de la sociología, que discutimos

más arriba?[2] A primera vista, podría parecer que ambas se encuentran en franco conflicto, pues en la primera de ellas el interés de clase desempeña un papel fundamental, con lo cual viene a ser, de este modo, una especie de *móvil*. No creo, sin embargo, que haya una contradicción seria en esta parte de la teoría de Marx. Diría, incluso, que no ha comprendido a Marx y, en particular, su mérito mayor, esto es, su antipsicologismo, quien no vea cómo se le puede reconciliar con la teoría de la lucha de clases. No hay por qué suponer, como quieren los marxistas vulgares, que el interés de clase debe ser interpretado psicológicamente. Puede, sí, haber algunos pasajes en la obra de Marx que encierren un ligero sabor de este marxismo vulgar, pero dondequiera que considere seriamente el interés de clase, siempre se referirá a un objeto dentro del reino de la sociología autónoma y no a una categoría psicológica. Marx se refiere a una cosa, a una situación, y no a un estado mental, a un pensamiento o a una sensación de hallarse interesado en una cosa. Es simplemente esa cosa o esa institución o situación social lo que resulta ventajoso para una determinada clase. El interés de una clase es lisa y llanamente todo aquello que contribuye a su poder y a su prosperidad.

Según Marx, el interés de clase en este sentido institucional o, si se nos permite, «objetivo», ejerce una influencia decisiva sobre las mentes humanas; para utilizar la jerigonza hegeliana, podríamos decir que el interés objetivo de una clase se torna consciente en las mentes subjetivas de sus miembros, haciéndoles adquirir un interés y una conciencia de clase y actuar en consecuencia. En el aforismo de Marx ya citado (al comienzo del capítulo 14) se nos describe el interés de clase como una situación social objetiva o institucional, así como también la influencia que ejerce sobre las mentes humanas: «No es la conciencia del hombre la que determina su vida, sino, más bien, su vida social la que determina su conciencia». Sólo cabe agregar a este aforismo que es más específicamente el lugar en que se encuentra un hombre en la sociedad, su situación de clase, la que determina, de acuerdo con el marxismo, su conciencia.

Marx da algunas indicaciones acerca de la forma en que opera este proceso de determinación. Según lo que aprendimos de sus enseñanzas en el capítulo anterior, sólo podemos ser libres en la medida en que nos emancipamos del proceso productivo. Ahora aprenderemos que nunca

fuimos libres todavía, considerando todas las sociedades existentes, ni siquiera en esa medida. En efecto, ¿cómo hubiéramos podido —se pregunta — emanciparnos del proceso productivo? Únicamente haciendo que otros realizaran el sucio trabajo por nosotros. Nos vemos forzados, así, a utilizarlos como medios para nuestros fines: debemos degradarlos. Sólo podemos comprar un mayor grado de libertad al coste de la esclavitud de otros hombres, de la división de la humanidad en *clases;* la clase gobernante adquiere libertad al precio de la clase gobernada, los esclavos. Pero este hecho trae como consecuencia el que los miembros de la clase gobernante deban pagar por su libertad con un nuevo tipo de esclavitud. En efecto, están *obligados* a oprimir y combatir a la masa gobernada, si quieren conservar su propia libertad y situación social; se ven forzados a ello, puesto que el que no lo hace deja de pertenecer a la clase gobernante. De este modo, los gobernantes se hallan determinados por su situación de clase; no pueden escapar de su relación social con los súbditos y están atados a ellos, puesto que se hallan indisolublemente ligados con el metabolismo social. De este modo, todo el mundo, gobernantes y súbditos por igual, son apresados por la red y obligados a luchar entre sí. Según Marx, es este vínculo, esta determinación, lo que pone su lucha dentro del alcance del método científico y de la profecía histórica científica, lo que hace posible tratar científicamente la historia de la sociedad como si fuese la historia de las luchas de clase. Esta red social que apresa a las clases y las obliga a luchar entre sí, es lo que el marxismo denomina estructura económica de la sociedad o sistema social.

Según esta teoría, los sistemas sociales o sistemas de clase cambian con las condiciones de la producción, puesto que de estas condiciones depende la forma en que los gobernantes pueden explotar y combatir a los gobernados. A cada período particular de desarrollo económico corresponde un sistema social particular y lo que mejor caracteriza un período histórico es su sistema social de clases; he ahí por qué hablamos de «feudalismo», «capitalismo», etc. «El molino de aspas —expresa Marx—[3] nos da una sociedad con el señor feudal; el molino de vapor nos da una sociedad con el capitalista industrial». Las relaciones de clase que caracterizan el sistema social son independientes de la voluntad del individuo. El sistema social se

asemeja, así, a un enorme engranaje donde los individuos se ven cogidos y aplastados.

«En la producción social de sus medios de existencia —declara Marx— [4] los hombres se someten a relaciones definidas e inevitables que no dependen de su voluntad. Estas relaciones productivas corresponden a la etapa particular por que pasa el desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El sistema de todas estas relaciones productivas constituye la estructura económica de la sociedad», esto es, el sistema social.

Pese a seguir cierta lógica que le es propia, este sistema social opera a ciegas, irrazonadamente. Aquellos que quedan apresados en su engranaje también se vuelven, generalmente, ciegos o casi ciegos. Tanto, que son incapaces de prever, incluso, algunas de las más importantes repercusiones de sus actos. Un determinado individuo puede impedir a gran número de personas la adquisición de un artículo del que existen grandes cantidades disponibles; así, puede comprar una pequeñísima cantidad e impedir, de este modo, una ligera disminución del precio en un momento crítico. Otro, siguiendo los dictados de su bondad, puede distribuir sus riquezas y contribuir así al debilitamiento de las luchas de clases, lo que puede motivar una dilación en la liberación de los oprimidos. Puesto que es completamente imposible prever las repercusiones sociales más remotas de nuestros actos, puesto que todos nos hallamos igualmente presos dentro de la red, no podemos realizar ninguna tentativa seria de combatirla. Evidentemente, no nos es posible actuar sobre ella desde el exterior y, ciegos como estamos, no podemos siquiera hacer plan alguno para mejorar desde dentro nuestra situación. La ingeniería social es imposible y la tecnología social, por lo tanto, inútil. No podemos imponerle nuestros intereses al sistema social; en su lugar, es el sistema quien nos impone lo que *creemos* ser nuestro interés, forzándonos a actuar en conformidad con nuestros intereses de clase. Es inútil hacer cargar al individuo, aun al «capitalista» o «burgués» individual, con la culpa por la injusticia y la inmoralidad de las condiciones sociales, puesto que es este mismo sistema de condiciones el que obliga al capitalista a actuar como lo hace. Y es inútil, también, esperar que se mejoren las circunstancias mejorando a los hombres; en lugar de eso, es más probable que mejoren los hombres si el

sistema en que vivimos es perfeccionado. «Sólo en la medida —expresa Marx en *El Capital*—[5] en que el capitalista es capital personificado desempeña un papel histórico… Pero exactamente en esa misma medida, su móvil no es el de obtener y disfrutar bienes útiles, sino el de aumentar la producción de bienes para el trueque». (Que es su verdadera tarea histórica). «Aferrado fervorosamente a la expansión del valor, impulsa inexorablemente a los seres humanos a producir nada más que por la producción misma… Junto con el miserable, comparte la pasión por la riqueza. Pero lo que en el miserable es una especie de manía, en el capitalista es el efecto del engranaje social del que sólo constituye una pequeña pieza… El capitalismo somete a todo capitalista individual a las leyes inmanentes de la producción capitalista, leyes de carácter externo y coercitivo. Sin darle tregua, la competencia lo obliga a extender su capital para poder conservarlo».

Tal la forma en que, según Marx, el sistema social determina los actos del individuo, ya sea gobernante o súbdito, capitalista o burgués o proletario. Como vemos, constituye un ejemplo de lo que llamamos más arriba la «lógica de la situación social». En grado considerable, todos los actos de un capitalista son «una mera función del capital que, a través de la mediación de aquél en calidad de instrumento, se ve dotado de voluntad y conciencia, como dice Marx[6] en su estilo hegeliano. Pero esto significa que el sistema social determina también sus pensamientos, pues los pensamientos o ideas son, en parte, *instrumentos* de los actos y, en parte —vale decir, si son públicamente expresados— un importante *tipo* de acción social; en efecto, en este caso, su objetivo inmediato es el de influir sobre los actos de los demás miembros de la sociedad. Al determinar de este modo los pensamientos humanos, el sistema social y especialmente el «interés objetivo» de una clase se torna consciente en las mentes subjetivas de sus miembros (como dijimos antes en la jerigonza hegeliana).[7] La lucha de clases, así como también la competencia entre los miembros de la misma clase, son los medios a través de los cuales se llega a esto.

Ya hemos visto por qué, según Marx, la ingeniería social y, en consecuencia, la tecnología social, son imposibles; ello se debe a la cadena causal de dependencia que nos liga con el sistema social y no a la inversa.

Pero si bien no podemos modificar a voluntad el sistema social,[8] tanto los capitalistas como los trabajadores están obligados a contribuir a su transformación ya nuestra liberación definitiva de sus redes. Al impulsar a «los seres humanos a producir nada más que por la producción misma»,[9] el capitalista los compele a «desarrollar las fuerzas de la productividad social y a crear aquellas condiciones materiales de la producción que son las únicas capaces de formar la base material de un tipo superior de sociedad cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de todos los individuos humanos». De esta manera, incluso los miembros de la clase capitalista deben desempeñar su papel sobre la escena de la historia y favorecer el advenimiento final del socialismo.

En razón de los argumentos subsiguientes, es pertinente agregar una observación de carácter lingüístico con referencia a los términos marxistas traducidos habitualmente con las expresiones «consciente de su clase» y «conciencia de clase». Estos términos indican, ante todo, el resultado del proceso analizado más arriba, a través del cual la situación de clase objetiva (tanto el interés como la lucha de clases) y adquiere conciencia en las mentes de sus miembros o, para expresar el mismo pensamiento con palabras menos emparentadas con Hegel, a través del cual los miembros de una clase se tornan conscientes de su situación de clase. Al tener conciencia de clase, no sólo conocen su lugar, sino también sus verdaderos intereses de clase. Pero por encima de esto, la palabra alemana original empleada por Marx sugiere algo más que habitualmente se pierde en la traducción. El término deriva de una palabra alemana corriente, a la cual alude, que formó parte de la jerigonza de Hegel. Aunque su traducción literal sería «consciente de sí mismo» *(autoconsciente),* esta palabra tiene más bien, incluso en el uso vulgar, el significado de ser *consciente del propio mérito y capacidad,* vale decir, de estar orgulloso y perfectamente seguro de lino mismo e incluso satisfecho consigo mismo. En consecuencia, el término alemán que traducimos por «consciente de su clase» no significa esto simplemente, sino también la «seguridad u orgullo de la clase» y el vínculo que con ella une por la conciencia de la necesidad de solidaridad. Ahí es donde reside la razón por la que Marx y sus discípulos aplican la palabra casi exclusivamente a los trabajadores y casi nunca a la «burguesía». El

proletario con conciencia de clase es el obrero que no sólo conoce su situación de clase, sino que también está orgulloso de ella, plenamente seguro de la misión histórica de su clase y convencido de que su lucha sin cuartel habrá de procurarnos un mundo mejor.

¿Cómo sabe que eso habrá de suceder? Porque teniendo conciencia de clase debe ser marxista. La teoría marxista y su profecía científica del advenimiento del socialismo forman una misma entidad con el proceso histórico mediante el cual la situación de clase «emerge a la conciencia», asentándose en las mentes de los obreros.

II

Nuestra crítica de la teoría marxista de las clases, en la medida en que atañe a su insistencia historicista, sigue las mismas líneas adoptadas en el capítulo anterior. La fórmula «toda historia es una historia de las luchas de clase» es sumamente valiosa como sugerencia de que debemos buscar el importante papel desempeñado por la lucha de clases en la política, así como también en otras actividades; sugerencia tanto más valiosa cuanto que el brillante análisis platónico del papel desempeñado por las luchas de clases en la historia de las ciudades-estado griegas había caído casi en el olvido en las últimas épocas. Pero tampoco aquí debemos, por supuesto, tomar las palabras de Marx demasiado al pie de la letra. Ni siquiera la historia de los problemas de clase es siempre una historia de la lucha de clases en el sentido marxista, si se tiene en cuenta el importante papel desempeñado por la discordia en el seno de las propias clases. En realidad, la divergencia de intereses dentro de una misma clase —ya sea la gobernante o la gobernada— alcanza tal magnitud que la teoría marxista de las clases debe ser considerada una peligrosa simplificación de los hechos, aun cuando admitamos que el abismo que separa a ricos y pobres entraña siempre una importancia fundamental. Uno de los grandes tópicos de la historia medieval, la lucha entre papas y emperadores, puede servir de ejemplo de estas discordias de que hablamos dentro de una misma clase. Evidentemente no es posible afirmar que esta querella haya tenido lugar

entre explotadores y explotados. (Claro está que podría ampliarse el concepto marxista de «clase» de tal modo que abarcase éste y otros casos similares, y restringirse el concepto de «historia» hasta que la teoría de Marx resultase, por fin, trivialmente cierta; y decimos «trivialmente» porque ya no sería sino una mera tautología, lo cual le quitaría todo significado).

Uno de los peligros de la fórmula de Marx es el de que si se la toma demasiado al pie de la letra induce erróneamente a interpretar todos los conflictos políticos como si fuesen luchas entre explotadores y explotados (o bien como tentativas de salvar el «abismo real», el conflicto de clase subyacente). El resultado práctico de esto fue que hubo marxistas, especialmente en Alemania, que interpretaron que algunas guerras, como la primera mundial, se libraban entre revolucionarios u opositores a los poderes centrales y una alianza de países conservadores partidarios de dichos poderes; interpretación que podría esgrimirse para disculpar cualquier agresión. Es éste sólo uno de tantos ejemplos del peligro inherente a la vasta generalización historicista de Marx.

En cambio, su tentativa de utilizar lo que podía llamarse «lógica de la situación de clase» para explicar el funcionamiento de las instituciones del sistema industrial, me parece admirable, pese a algunas exageraciones y al olvido de algunos importantes aspectos de la situación; admirable, en todo caso, como análisis sociológico de esa etapa del sistema industrial que Marx tenía principalmente en el pensamiento al escribir su obra: el sistema del «capitalismo sin trabas» (como lo llamaremos de aquí en adelante)[10] de cien años atrás.

CAPÍTULO 17

EL SISTEMA JURÍDICO Y SOCIAL

ESTAMOS preparados ya para encarar el punto probablemente culminante de nuestro análisis, así como también de nuestra crítica del marxismo; nos referimos a la teoría marxista del Estado y —por paradójico que pueda parecer a algunos— de la impotencia de toda política.

I

Puede exponerse la teoría de Marx combinando los resultados alcanzados en los capítulos anteriores. El sistema legal o jurídico-político —el sistema de las instituciones legales impuestas por el Estado— debe ser entendido, según Marx, como una de las superestructuras levantadas sobre las fuerzas productivas concretas del sistema económico, de las cuales son, al mismo tiempo, expresión; Marx habla[1] en este sentido, de «superestructuras jurídicas y políticas». No es ésta, por supuesto, la única forma en que hacen su aparición la realidad económica o material y las relaciones entre las clases que le corresponden, en el mundo de las ideologías e ideas. Otro ejemplo de estas superestructuras sería, según la concepción de Marx, el sistema moral prevaleciente. Éste, en oposición al sistema jurídico, no se halla impuesto por el poder del Estado, sino sancionado por una ideología creada y controlada por la clase gobernante. La diferencia es, a grandes rasgos, la misma que media entre la persuasión y la fuerza (como hubiera dicho Platón).[2] El Estado, o, más especialmente, el sistema jurídico o político, emplea la fuerza. Ella consiste, como dice Engels,[3] «en una fuerza represiva especial» para la coerción de los gobernados por los gobernantes. «El poder político, así llamado con propiedad —declara el *Manifiesto*—[4] es simplemente el poder organizado

de una clase para oprimir a la otra». En Lenin se encuentra una descripción semejante:[5] «Según Marx, el Estado es un órgano para la *dominación* de clase, un órgano para la represión de una clase por parte de otra; su objetivo es la creación de un "ordenamiento" que legalice y perpetúe la opresión…». El Estado no es, en suma, nada más que una parte del engranaje mediante el cual la clase gobernante lleva a cabo su lucha.

Antes de pasar a desarrollar las consecuencias de esta concepción del Estado, cabe señalar que se trata de una teoría en parte institucional y, en parte, esencialista. Lo primero, en la medida en que Marx trata de establecer las funciones prácticas que tienen las instituciones legales en la vida social. Y lo segundo, en la medida en que Marx no investiga la diversidad de fines a cuyo servicio pueden hallarse estas instituciones (o ser puestas deliberadamente), ni sugiere las reformas institucionales necesarias para que el Estado sirva aquellos fines que él podría suponer deseables. En lugar de formular las exigencias o propuestas convenientes con respecto a las funciones que él desea para el Estado, las instituciones legales o el gobierno, Marx se pregunta: «¿Qué es el Estado?», es decir, que trata de descubrir la función esencial de las instituciones legales. Ya demostramos antes[6] que no puede responderse de manera satisfactoria a estas preguntas típicamente esencialistas y, sin embargo, dicho interrogante está acorde, indudablemente, con el enfoque esencia lista y metafísico de Marx, según el cual el campo de las ideas y las normas es sólo la apariencia de una realidad económica.

¿Qué consecuencias se desprenden de esta teoría del Estado? La más importante es que toda la política, todas las instituciones legales y políticas, así como también todas las luchas políticas, nunca pueden ser de importancia primordial. *La política es impotente.* En efecto, ella sola no puede alterar de forma decisiva la realidad económica; la principal, si no la única tarea de toda actividad política bien inspirada, es la de vigilar que las modificaciones del revestimiento jurídico político se mantengan acordes con los cambios operados en la realidad social, es decir, con los medios de producción y con las relaciones entre las clases; de este modo pueden eludirse las dificultades que surgirían inevitablemente si la política se quedase a la zaga de estas evoluciones. En otras palabras, los desarrollos

políticos, o bien son superficiales, no condicionados por la realidad más profunda del sistema social, en cuyo caso están condenados a pasar sin dejar huella alguna y sin poder aspirar a contribuir realmente en favor de los oprimidos y explotados, o bien constituyen la expresión de un cambio en el fondo económico y en la situación de clase, en cuyo caso adquieren el carácter de las erupciones volcánicas, de las revoluciones totales susceptibles de ser previstas, puesto que surgen del sistema social, y cuya violencia puede moderarse abriendo las puertas a las fuerzas eruptivas, cuyo avance jamás podrían detener las trabas ideadas por la acción política.

Esas consecuencias nos muestran nuevamente la unidad del sistema historicista del pensamiento de Marx. No obstante, si se considera que poquísimos movimientos han hecho tanto como el marxismo para estimular el interés en la acción política, se comprenderá que la teoría de la impotencia fundamental de la política parezca algo paradójica. (Claro está que los marxistas podrían salir al encuentro de esta observación con cualquiera de estos dos argumentos: el primero es el de que en la teoría expuesta, la acción política *posee* su función, pues aun cuando el partido de los trabajadores no pueda mejorar con sus actos la suerte de las masas explotadas, su lucha despierta la conciencia de clase *y* prepara el ambiente, de este modo, para la revolución. Tal sería el argumento del ala radical; el otro argumento, preferido por el ala moderada, afirma que pueden existir períodos históricos en los cuales la acción política resulte directamente beneficiosa, esos períodos en que las fuerzas de las dos clases opuestas se hallan, aproximadamente, en equilibrio. En dichas épocas, los esfuerzos *y* las energías políticas pueden resultar decisivas para alcanzar significativas conquistas para los trabajadores. Es evidente que este segundo argumento sacrifica parte de las posiciones fundamentales de la teoría, pero sin comprenderlo y, en consecuencia, sin ir a la raíz de las cosas).

Cabe destacar que, según la teoría marxista, el partido de los trabajadores casi no puede incurrir en errores políticos de importancia mientras se limite a desempeñar su papel asignado y a refirmar enérgicamente las aspiraciones de su clase. En efecto, los errores políticos no pueden afectar materialmente la situación de clase real y menos aún la realidad económica de la cual depende todo, en última instancia.

Otra consecuencia importante de la teoría es que, en principio, todo gobierno —aun los democráticos— es una dictadura de la clase gobernante sobre la gobernada. «El poder ejecutivo de un Estado moderno —declara el *Manifiesto*—[7] no es sino un comité para manejar los asuntos económicos de toda la burguesía…» Lo que nosotros llamamos democracia no es, según esta teoría, sino ese tipo de dictadura de clase que resulta más conveniente en cierta situación histórica. (Esta doctrina no concuerda muy bien, por cierto, con la teoría del equilibrio de clase sustentada por el ala moderada y que mencionamos más arriba). Y así como el Estado es, bajo el capitalismo, una dictadura de la burguesía, después de la revolución social será, al principio, una dictadura del proletariado. Pero este Estado proletario deberá perder su función tan pronto como se derrumbe la resistencia de la vieja burguesía. En efecto, la revolución proletaria conduce a una sociedad integrada por una clase única y, por consiguiente, a la sociedad sin clases donde ya no son posibles las dictaduras de clase. De este modo el Estado, privado de toda función, debe desaparecer. Debe «marchitarse» como dijo Engels.[8]

II

Lejos de mí la intención de defender la teoría marxista del Estado. Su teoría de la impotencia de toda política y, particularmente, su concepción de la democracia, no sólo me parecen erróneas, sino fatalmente erróneas. Sin embargo, debe admitirse que detrás de estas teorías tan inflexibles como ingeniosas, había una experiencia también inflexible y deprimente. Y si bien Marx no logró, a mi entender, comprender el futuro que tan ansiosamente deseaba prever, me parece que aun sus teorías equivocadas dan prueba de su agudo conocimiento sociológico de las condiciones imperantes en su tiempo, así como también de su irreductible humanitarismo y sentido de la justicia.

La teoría marxista del Estado, pese a su carácter abstracto y filosófico, nos suministra indudablemente una lúcida interpretación de su propio período histórico. Es plausible sostener, por lo menos, que la llamada

«Revolución Industrial» se desarrolló principalmente, en un comienzo, como una revolución de los «medios materiales de la producción», es decir, de las máquinas; que esto condujo luego a la transformación de la estructura de clases de la sociedad y, de este modo, a un nuevo sistema social, y que las revoluciones políticas y otras transformaciones del sistema jurídico llegaron más tarde sólo como un tercer paso del mismo proceso. Aun cuando esta interpretación del «surgimiento del capitalismo» haya sido cuestionada por algunos historiadores que lograron poner al descubierto algunos de sus cimientos ideológicos profundamente arraigados (que quizá no fueron del todo pasados por alto por Marx,[9] si bien echan por tierra su teoría), no pueden caber grandes dudas acerca del valor de la interpretación marxista como enfoque inicial, y del servicio prestado a sus sucesores en este terreno. Y si bien algunos de los desarrollos estudiados por Marx fueron fomentados deliberadamente por medio de disposiciones legislativas, y sólo gracias a ellas resultaron factibles (como admite el propio Marx),[10] fue él quien primero destacó la influencia de los desarrollos e intereses económicos sobre la legislación y la función de las medidas legislativas como armas en las luchas de clases y, especialmente, como medios para la creación de un «excedente de población» y, con él, del proletariado industrial.

Se desprende claramente de muchos pasajes de Marx que estas observaciones sirvieron para confirmar su creencia de que el sistema jurídico-político era una mera «superestructura»[11] levantada sobre el sistema social, es decir, económico; teoría que, si bien la experiencia subsiguiente no tardó en refutar,[12] no sólo conserva un gran interés sino que también, me atrevo a sugerir, contiene una buena parte de verdad.

Pero no fueron solamente las ideas generales de Marx acerca de las relaciones entre el sistema económico y el político las que sufrieron, de este modo, la influencia de su experiencia histórica; en efecto, también sus ideas concernientes al liberalismo y, en particular, a la democracia, a las que juzgaba meros velos destinados a encubrir la dictadura de la burguesía, suministraron una interpretación perfectamente adecuada de la situación social de su tiempo; tanto que, desgraciadamente, la triste experiencia no tardó en corroborarla. Y no podía ser de otro modo; Marx vivió,

especialmente durante su juventud, un período de la más desvergonzada y cruel explotación, que, no obstante, encontraba cínicas defensas por parte de apologistas hipócritas que recurrían al principio de la libertad humana, al derecho del hombre de determinar su propio destino ya participar libremente de los contratos que consideraba favorables a sus intereses.

Poniendo en práctica el lema «competencia igual y libre para todos» de este período, se resistió con éxito la introducción de una legislación obrera hasta el año 1833, y su ejecución práctica todavía durante algunos años más.[13]

La consecuencia fue una vida de desolación y miseria que difícilmente pudiera imaginarse en nuestros días. En particular, la explotación de mujeres y niños condujo a padecimientos increíbles. He aquí dos ejemplos tomados de *El Capital,* de Marx: «William Wood, de 9 años, tenía 7 años y diez meses cuando comenzó a trabajar… Entraba al trabajo todos los días de la semana a las seis de la mañana y se iba a las nueve de la noche… ¡quince horas de trabajo para un niño de 7 años!», exclama un informe oficial[14] presentado por la Comisión Reguladora del Trabajo de Niños de 1863 otros niños se les obligaba a comenzar la jornada de trabajo a las cuatro de la mañana, o trabajar durante toda la noche hasta las seis de la mañana y no era raro el caso de niños de 6 años sometidos a una jornada de quince horas. «Mary Walkley había trabajado sin descanso veintiséis horas y media, junto con otras sesenta niñas, treinta de ellas en la misma pieza… Un médico, el señor Keys, llegó demasiado tarde y declaró ante el tribunal que "Mary Anne Walkley había muerto por exceso de trabajo en una sala atestada de gente…". Descoso de darle a este caballero una lección de buenos modales, el presidente del tribunal sentenció que "la víctima había muerto de apoplejía, si bien existen razones para suponer que su muerte haya sido acelerada por el exceso de trabajo en una habitación atestada de gente"».[15] Tales eran, pues, las condiciones de la clase trabajadora en 1863, cuando Marx escribía *El Capital;* su ardiente protesta contra estos abusos, que no sólo eran tolerados entonces sino hasta defendidos muchas veces, no ya por economistas profesionales, sino incluso por los propios clérigos, le asegurará para siempre un lugar entre los liberadores de la humanidad.

En vista de esas experiencias, no debe asombrarnos que Marx no tuviera una gran opinión del liberalismo y que no viera en la democracia parlamentaria sino una forma velada de dictadura de la burguesía. Y nada más fácil para él, entonces, que interpretar estos hechos como fundamento de su análisis de la relación entre el sistema jurídico y el social. Según el sistema legal, la igualdad y la libertad se hallaban perfectamente establecidas, por lo menos aproximadamente, pero ¡qué lejos de esto estaba la realidad! No debemos culpar a Marx, en verdad, por haber insistido en que los hechos económicos son los únicos «reales» y en que el sistema jurídico es sólo una superestructura, un revestimiento de esta realidad, a la vez que un instrumento de la dominación de clases.

Es en *El capital* donde se ha desarrollado con mayor claridad esta oposición entre el sistema jurídico y el social. En una de sus partes teóricas (que será objeto de un examen más completo en el capítulo 20), Marx encara el análisis del sistema económico capitalista mediante la hipótesis simplificadora e idealizante de que el sistema jurídico es perfecto en todos sus aspectos. Se supone, así, que la libertad, la igualdad ante la ley y la justicia son garantizadas a todos por igual. Ante la ley no existen clases privilegiadas. Y por encima de esto, Marx supone que ni siquiera en el reino de la economía se produce ninguna infracción o delito; supone que por todos los bienes se paga un «precio justo», incluyendo la capacidad de trabajo que el obrero vende al capitalista en el mercado laboral. El precio de todos estos bienes es «justo» en el sentido de que todos ellos se compran y venden en proporción al monto medio de trabajo requerido para su reproducción (o, para utilizar la terminología de Marx, de acuerdo con su verdadero «valor»).[16] Claro está que Marx sabe perfectamente que todo esto es una simple esquematización, pues en su opinión los obreros casi nunca reciben este trato o, dicho con otras palabras, habitualmente son estafados. Pero partiendo de la base de esas premisas ideales, Marx procura demostrar que aun bajo ese excelente sistema jurídico, el sistema económico habría de funcionar de tal modo que los trabajadores no se verían en condiciones de gozar de su libertad. Pese a toda esta «justicia», no se encontrarían mucho mejor que los esclavos.[17] En efecto, si son pobres, lo único que pueden hacer es venderse ellos y a sus mujeres e hijos en el

mercado del trabajo por el precio necesario para la reproducción de su capacidad de trabajo. Es decir que por el total de su capacidad de trabajo no habrán de recibir más que lo mínimo indispensable para su existencia. Esto nos muestra que la explotación no consiste tan sólo en la defraudación o el robo y que no puede eliminarse por medio de meras disposiciones legales (y la crítica de Proudhon de que «la propiedad es un robo» es demasiado superficial).[18]

Como consecuencia de todo ello, Marx se vio impulsado a sostener que los trabajadores no pueden esperar gran cosa de las mejoras logradas mediante el sistema jurídico, que, como todo el mundo sabe, garantiza a ricos y pobres por igual la libertad de dormir en los bancos de las plazas y que amenaza por igual con el consiguiente castigo si intentan vivir «sin recursos visibles». De esta manera, Marx llegó a lo que podría denominarse (en la jerga hegeliana) la distinción entre la libertad *formal y material.* La libertad formal[19] o legal, si bien Marx no la subestima, resulta ser totalmente insuficiente para asegurarnos aquella libertad que representa, según él, la meta del desarrollo histórico de la humanidad. Lo que importa es la libertad real, es decir, la libertad económica o material. Y ésta sólo puede ser alcanzada mediante una emancipación equitativa del trabajo y, a su vez, esta emancipación exige «la reducción de la jornada de trabajo como requisito previo fundamental».

III

¿Qué diremos del análisis de Marx? ¿Hemos de creer que la política, o el marco de las instituciones legales, es intrínsecamente impotente para remediar semejante situación y que sólo una completa revolución social, un cambio radical del «sistema social» pueda representar una solución? ¿O hemos de creer a los defensores de un sistema capitalista sin trabas que insisten (con razón a mi entender) en el tremendo beneficio que representa el sistema de los mercados libres y que concluyen, de esta premisa, que lo más conveniente para patronos y obreros es un mercado de trabajo completamente libre?

Considero que no puede ponerse en tela de juicio la injusticia e inhumanidad del «sistema capitalista» sin trabas que nos describe Marx; pero ello puede interpretarse en función de lo que llamamos, en un capítulo anterior,[20] la «paradoja de la libertad». Como vimos entonces, la libertad, si es ilimitada, se anula a sí misma. La libertad ilimitada significa que un individuo vigoroso es libre de asaltar a otro débil y de privarlo de su libertad. Es precisamente por esta razón que exigimos que el estado limite la libertad hasta cierto punto, de modo que la libertad de todos esté protegida por la ley. Nadie quedará, así, a *merced* de otros, sino que todos tendrán *derecho* a ser protegidos por el estado.

A mi juicio, estas consideraciones, destinadas originalmente a aplicarse a la esfera de la fuerza bruta o de la intimidación física, deben aplicarse también a la económica. Aun cuando el estado proteja a sus ciudadanos de ser atropellados por la violencia física (como ocurre, en principio, bajo el sistema del capitalismo sin trabas), puede burlar nuestros fines al no lograr protegerlos del empleo injusto del poderío económico. En un estado tal, los ciudadanos económicamente fuertes son libres todavía de atropellar a los económicamente débiles y de robarles su libertad. En estas circunstancias, la libertad económica ilimitada puede resultar tan injusta como la libertad física ilimitada, pudiendo llegar a ser el poderío económico casi tan peligroso como la violencia física, pues aquellos que poseen un excedente de alimentos pueden obligar a aquellos que se mueren de hambre a aceptar «libremente» la servidumbre, sin necesidad de usar la violencia. Y suponiendo que el estado limite sus actividades a la supresión de la violencia (y a la protección de la propiedad) seguirá siendo posible que una minoría económicamente fuerte explote a la mayoría de los económicamente débiles.

Si este análisis es aceptado[21] entonces la naturaleza del remedio salta a la vista. Deberá ser un remedio *político, semejante* al que usamos contra la violencia física. Y consistirá en crear instituciones sociales, impuestas por el podes del estado, para proteger a los económicamente débiles de los económicamente fuertes. El estado deberá vigilar, pues, que nadie se vea forzado a celebrar un contrato desfavorable por miedo al hambre o a la ruina económica.

Claro está que eso significa que el principio de la no intervención, del sistema económico sin trabas, debe ser abandonado; si queremos la libertad de ser salvaguardados, entonces deberemos exigir que la política de la libertad económica ilimitada sea sustituida por la intervención económica reguladora del estado. Deberemos exigir que el *capitalismo sin trabas* dé lugar al *intervencionismo económico*.[22] Y esto es precisamente lo que ha ocurrido en la realidad. El sistema económico descrito y criticado por Marx ha dejado de existir prácticamente en todo el mundo para ser reemplazado, no por un sistema en el cual el estado comienza a perder sus funciones mostrando, en consecuencia, signos de «marchitamiento», sino por diversos sistemas intervencionistas, donde las funciones del estado en la esfera económica se extienden mucho más allá de la protección de la propiedad y los «contratos libres». (Esta evolución será examinada en los capítulos siguientes).

IV

Cabe señalar que el punto aquí alcanzado constituye el tópico central de nuestro análisis. Sólo aquí podemos comenzar a comprender la significación del choque entre el historicismo y la ingeniería social y su efecto sobre la política de los amigos de la sociedad abierta.

El marxismo sostiene que es más que una ciencia y que su tarea consiste en algo más que en formular una profecía histórica. El marxismo sostiene que debe ser la base de la acción política. Critica la sociedad existente y afirma que él puede conducirnos a un mundo mejor. Pero según la propia teoría de Marx, no podemos modificar la realidad económica a voluntad, por ejemplo, mediante reformas legales. Lo más que puede hacer la política es «acortar y disminuir los dolores del nacimiento».[23] Es éste, a mi juicio, un programa político extremadamente pobre, y su pobreza es consecuencia del lugar completamente secundario que se le asigna al poder político en el orden jerárquico de los poderes. En efecto, según Marx, el verdadero poder reside en la evolución de las máquinas; luego, siguiéndole en importancia,

en el sistema de las relaciones económicas de clase y, finalmente, y sólo en tercer término, en la política.

La posición alcanzada en nuestro análisis supone un punto de vista totalmente opuesto. Según ella, el poder político es fundamental y puede controlar al poder económico. Esto representa una inmensa ampliación del campo de las actividades políticas. Podemos preguntarnos qué deseamos lograr y cómo lograrlo: podemos, por ejemplo, desarrollar un programa político racional para la protección de los económicamente débiles: podemos sancionar leyes para restringir la explotación; podemos limitar la jornada de trabajo; y si bien todo esto no es despreciable, podemos hacer mucho más todavía. Mediante las leyes, podemos asegurar a los trabajadores (o Mejor aún, a todos los ciudadanos) contra la incapacidad, la desocupación y la vejez. De esta manera, haremos imposibles aquellas formas de explotación basadas en la desvalida posición económica de un trabajador que debe aceptar cualquier cosa para no morirse de hambre. Y cuando podamos garantizar por ley un nivel de vida digno a todos aquellos que estén dispuestos a trabajar —y no hay ninguna razón para que esto no se logre— entonces la protección de la libertad del ciudadano contra el temor y la intimidación económicos será casi perfecta. Desde este punto de vista, el poder político constituye la llave de la protección económica. El poder político y su control lo es todo. No debemos permitir que el poder económico domine al político; y si es necesario, deberá combatírselo hasta ponerlo bajo el control del poder político.

Desde la posición a que hemos arribado, podemos decir que la despectiva actitud de Marx hacia el poder político significa haber omitido no sólo el desarrollo de una teoría de la más importante fuente potencial de mejoramiento para los económicamente débiles, sino también la consideración del mayor peligro potencial para la libertad humana. Su ingenua presunción de que en una sociedad sin clases el poder del estado habría de perder su función, «marchitándose», muestra bien a las claras que Marx nunca captó la paradoja de la libertad y que tampoco comprendió la función que el poder estatal podía y debía cumplir, al servicio de la libertad y la humanidad. (Lo cual prueba además que Marx era, en última instancia, individualista, pese a sus vibrantes llamados colectivistas a la conciencia de

clase). De este modo, la concepción marxista es análoga a la creencia liberal de que todo lo que se necesita es «igualdad de oportunidades». Por cierto que la necesitamos, pero eso solo no basta. En efecto, ella no impide que los menos dotados, o menos inflexibles, o menos afortunados se conviertan en objeto de explotación por parte de aquellos más dotados o inflexibles o afortunados.

Además, desde el punto de vista a que hemos llegado, lo que los marxistas llaman desdeñosamente «mera libertad formal» se convierte en la base de todo lo demás. Esta «mera libertad formal», es decir, la democracia, el derecho del pueblo de juzgar y expulsar del poder a sus gobernantes, es el único medio conocido para tratar de protegernos del empleo incorrecto del poder político;[24] su esencia consiste en el control de los gobernantes por parte de los gobernados. Y puesto que el poder político puede controlar al económico, la democracia política será también el único medio posible para poner el control del poderío económico en manos de los gobernados. Sin un control democrático, no puede haber razón alguna para que un gobierno *no* utilice su poder político y económico con fines bien diferentes de la protección de la libertad de sus ciudadanos.

V

Es el papel fundamental de la «libertad formal» lo que pasan por alto los marxistas que creen que la democracia formal no es suficiente y la quieren complementar con lo que denominan, generalmente, «democracia económica», expresión vaga y en extremo superficial que oscurece el hecho de que la «mera libertad formal» es la única garantía de una política económica democrática.

Marx descubrió la significación del poder económico y es comprensible que haya exagerado su magnitud. Así, él y sus discípulos ven el poder económico por todas partes, y el pilar de todas sus argumentaciones es éste: el que tiene dinero tiene poder porque, si así lo quiere, puede comprar las pistolas y los pistoleros. Pero en realidad se trata de un argumento indirecto, pues se apoya en la admisión implícita de que tiene el poder aquel que

posee armas. Y si el que está armado se percata de esto, entonces no tardará mucho en poseer, a la vez, armas y dinero. Sin embargo, en un capitalismo sin trabas, cabe el argumento de Marx hasta cierto punto, pues un régimen dedicado a crear instituciones para el control de las armas y de los pistoleros pero no del poder que da el dinero, tenderá a caer bajo su influencia. Así, es bien posible que en un Estado semejante reine el «gangsterismo» incontrolado de la riqueza. Pero el propio Marx hubiera sido el primero, creo yo, en admitir que esto no vale para todos los Estados y que ha habido más de una ocasión en la historia en que, por ejemplo, toda explotación se reducía al pillaje basado directamente en el poder conferido por la lanza y una sólida armadura. Y hoy día no creo que haya muchos que sostengan la ingenua tesis de que el «progreso de la historia» ha puesto fin, de una vez por todas, a estos métodos de explotación más directos y que, una vez alcanzada la libertad formal, nos será imposible caer nuevamente en la arbitrariedad de formas tan primitivas de explotación.

Estas consideraciones podrían bastar para refutar la teoría dogmática de que el poder económico es más fundamental que el físico o el del Estado. Hay, sin embargo, otras consideraciones todavía. Como lo han destacado acertadamente diversos autores (entre ellos Bertrand Russell y Walter Lippmann),[25] sólo la activa intervención del Estado —la protección de la propiedad mediante leyes respaldadas por sanciones físicas— es la que hace de la riqueza una fuente potencial de poder, pues sin esta protección los hombres no tardarían en verse despojados de su riqueza. El poder económico depende totalmente, por lo tanto, del poder político y físico. Russell nos recuerda varios ejemplos históricos de esta dependencia y a veces, incluso, desamparo, de la riqueza: «El poder económico dentro del Estado —expresa—,[26] si bien deriva, en última instancia, de la ley y de la opinión pública, fácilmente adquiere cierta independencia. Así, puede influir sobre la ley por la corrupción y sobre la opinión pública por la propaganda; puede someter a los políticos a obligaciones que interfieran con su libertad y puede amenazar con el desencadenamiento de una crisis financiera. *Pero la esfera de lo que puede lograr tiene límites perfectamente definidos.* A César lo llevaron al poder sus acreedores, quienes no veían otro modo de llegar a recuperar sus préstamos; pero lo que éstos no

previeron fue que cuando aquél llegara al poder sería lo suficientemente poderoso como para no pagarles. Carlos V recabó de los Fugger el dinero necesario para adquirir su posición de emperador, pero una vez coronado se burló en sus barbas y tuvieron que resignarse a perder lo que le habían prestado.

Debe desecharse el dogma de que el poder económico se halla en la raíz de todo mal, sustituyéndolo por la concepción de que han de tenerse en cuenta todos los peligros derivados de *cualquier* forma de poder incontrolado. El dinero como tal no es particularmente peligroso, salvo en el caso de que pueda servir para adquirir poder, ya sea directamente o esclavizando a los seres económicamente débiles que deben venderse para poder vivir.

Debemos considerar estos problemas en términos aún más materialistas, si cabe, que los empleados por Marx. Debemos comprender que el control del poder físico y de la explotación física sigue constituyendo el problema político central. A fin de establecer este control, debemos asegurar la libertad meramente formal». Una vez que la hayamos alcanzado y que hayamos aprendido a utilizarla para controlar el poder político, todo lo demás dependerá de nosotros. Y no podremos culpar a nadie más ni vociferar contra los siniestros demonios económicos que se mueven arteramente entre bambalinas. En efecto, somos nosotros, en la democracia, quienes tenemos la llave para mantener a buen recaudo a estos demonios. Los debemos domar y debemos comprender que somos capaces de ello; debemos utilizar la llave; debemos construir instituciones para el control democrático del poder económico y para nuestra protección contra la explotación económica.

Mucho es lo que han insistido los marxistas en la posibilidad de comprar los votos, ya sea directamente o mediante una profusa propaganda. Sin embargo, una consideración más estrecha nos demuestra que se trata aquí de un excelente ejemplo de la situación del poder político analizada más arriba. Una vez alcanzada la libertad formal, se puede controlar cualquier forma de influencia sobre los votos. Por un lado, existen leyes para limitar los gastos electorales y, por otro, nos concierne exclusivamente a nosotros cuidar de que se sancionen leyes de este tipo todavía más

severas.[27] Así, puede hacerse del sistema jurídico un poderoso instrumento para su propia protección. Además, se puede influir sobre la opinión pública e insistir en la adopción de un código moral mucho más rígido en las cuestiones políticas. Todo eso está a nuestro alcance; pero primero debemos comprender que nuestra tarea debe ser la ingeniería social de este tipo y que no debemos esperar en vano que algún terremoto económico produzca milagrosamente para nuestro bien un nuevo mundo económico, creyendo que bastará con que descorramos el velo para arrojar la vieja vestidura política.

VI

Claro está que en la práctica los marxistas nunca confiaron plenamente en la teoría de la impotencia del poder político. Siempre que tuvieron oportunidad de actuar o de planear alguna acción práctica dieron por sentado, como todo el mundo, que el poder político podía ser utilizado para controlar el poder económico. Pero sus planes y actos nunca se basaron en una refutación precisa de su teoría original, ni tampoco en ninguna idea definida con respecto al problema más fundamental de toda la política, a saber, el control del controlador, de la peligrosa acumulación de poder que representa el Estado. En efecto, los marxistas nunca comprendieron todo el significado de la democracia como único medio conocido para alcanzar este control.

Como consecuencia, tampoco comprendieron nunca el peligro inherente a una política tendente a acrecentar el poderío del Estado. Si bien abandonaron, más o menos inconscientemente, la doctrina de la impotencia de la política, conservaron la idea de que el poder del Estado no representa un problema de importancia y de que es malo sólo si se halla en manos de la burguesía. No comprendieron pues que *todo* poder, y el poder político —si no en mayor, por lo menos en igual medida que el económico— es peligroso. De este modo, retuvieron su fórmula de la dictadura del proletariado sin comprender el principio (véase en el capítulo 8) de que toda política a largo plazo debe ser institucional, no personal. Y sin considerar

jamás, al reclamar la extensión de las facultades del Estado (en contraste con la idea que del Estado tenía Marx) que bien podría suceder un día que estas facultades cayesen en malas manos. Esto explica, en parte, por qué, en la medida en que trataron la intervención del Estado, proyectaron conferirle a éste facultades prácticamente ilimitadas en la esfera económica. Retuvieron, como se ve, la creencia holística y utópica de Marx de que sólo un flamante «sistema social» podía mejorar las cosas.

Ya criticamos ese enfoque utópico y romántico de la ingeniería social en el capítulo 9. Quisiera añadir ahora que la intervención económica, aun mediante los métodos graduales aquí defendidos, tiende a acrecentar el poder del Estado. Se desprende, pues, que el intervencionismo es en extremo peligroso. Esto no constituye, sin embargo, un argumento decisivo en su contra, pues el poder del Estado, pese a su peligrosidad, sigue siendo un mal necesario. Pero debe servir como advertencia de que si descuidamos por un momento nuestra vigilancia y no fortalecemos nuestras instituciones democráticas, dándole, en cambio, cada vez más poder al Estado mediante la «planificación» intervencionista, podrá sucedemos que perdamos nuestra libertad. Y si se pierde la libertad, se pierde todo, incluida la «planificación». En efecto, ¿por qué habrán de llevarse a cabo los planes para el bienestar del pueblo si el pueblo carece de facultades para hacerlos cumplir? La seguridad sólo puede estar segura bajo el imperio de la libertad.

Se observa, así, que no sólo existe una paradoja de la libertad, sino también una paradoja de la planificación estatal. Si planificamos demasiado, si le damos demasiado poder al Estado, entonces perderemos la libertad y ése será el fin de nuestra planificación.

Estas consideraciones nos conducen de regreso a nuestra defensa de los métodos graduales de la ingeniería social, a diferencia de los utópicos u holistas. Y nos conduce nuevamente, también, a nuestra exigencia de que las medidas adoptadas tiendan a combatir males concretos más que a establecer algún bien ideal. La intervención del Estado debe limitarse a lo que es realmente necesario para la protección de la libertad.

Pero no basta decir que nuestra solución debe ser una solución mínima, que debernos mostrarnos vigilantes, y que no debemos darle al Estado más

poder del necesario para la protección de la libertad. Estas observaciones pueden plantear problema pero no nos muestran el camino hacia solución alguna. Parece concebible, incluso, que no haya ninguna solución, y que la adquisición de nuevos poderes económicos por parte de un Estado —poderes que, comparados con los de los ciudadanos, son siempre peligrosamente grandes— lo tornen irresistible. Efectivamente, hasta ahora ni hemos demostrado que la libertad pueda preservarse ni cómo puede preservarse.

En esas circunstancias, convendrá recordar las consideraciones expuestas en el capítulo 7, con respecto a la cuestión del control del poder político, y la paradoja de la libertad.

VII

El importante distingo que hicimos en esa oportunidad fue el referente a personas e instituciones. Señalamos allí que, en tanto que el problema político del día puede exigir una solución personal, toda política a largo plazo —especialmente, toda política democrática a largo plazo— debe ser concebida en función de instituciones impersonales. Y dijimos también, en particular, que el problema del control de los gobernantes y de la regulación de sus facultades era, en esencia, un problema institucional, el problema, en pocas palabras, de idear instituciones capaces de impedir que los malos gobernantes hagan demasiado daño.

Análogas consideraciones se aplican al problema del control del poder económico del Estado. El peligro del que debernos cuidarnos es el aumento del poder de los gobernantes; debemos guardarnos de las personas y de la arbitrariedad. Ciertos tipos de instituciones pueden conferir facultades arbitrarias a una persona, pero no todas necesariamente.

Si examinamos nuestra legislación laboral desde este punto de vista, encontraremos ambos tipos de instituciones. Gran parte de estas leyes agregan muy poco poder a los órganos ejecutivos del Estado. Es concebible por cierto, que las leyes contra el trabajo de los niños, por ejemplo, sean aprovechadas inescrupulosamente por un funcionario civil para intimidar y

dominar a un ciudadano inocente. Pero los peligros de este tipo carecen casi de gravedad si se los compara con los inherentes a una legislación que confiera a los gobernantes poderes discrecionales como, por ejemplo, la facultad de dirigir el trabajo.[28] De forma semejante, una ley que establezca que el mal uso de un bien por parte de su propietario será castigado con su pérdida legal, sería incomparablemente menos peligrosa que otra que concediese a los gobernantes o a los servidores del Estado poderes discrecionales para incautarse de los bienes de los ciudadanos.

Llegamos, así, a la distinción entre dos métodos enteramente distintos,[29] según los cuales puede proceder la intervención económica del Estado. El primero consiste en idear un «marco legal» de instituciones protectoras (ejemplo de ello serían las leyes que restringen las facultades de un terrateniente o del propietario de un animal). El segundo, en facultar a determinados órganos del Estado para actuar —dentro de ciertos límites— de la forma que consideren necesaria para alcanzar los fines propuestos por los gobernantes que acierten a detentar el poder. Podría calificarse el primer procedimiento de intervención «institucional» o «indirecta» y el segundo de intervención «personal» o «directa». (Claro está que existen casos intermedios).

No puede haber ninguna duda, desde el punto de vista del control democrático, acerca de cuál de estos métodos es el preferible. La política obvia de toda intervención democrática es el empleo del primer método, siempre que esto sea posible y la restricción del segundo sólo a aquellos casos en que el primero resulte inadecuado. (Y estos casos existen. El ejemplo clásico es el del presupuesto, que es expresión de lo que el magistrado considera equitativo y justo. Y es concebible, aunque altamente indeseable, que las medidas anticíclicas tuvieran que tener un carácter similar).

Desde el punto de vista de la ingeniería social gradual, la diferencia entre ambos métodos es de suma importancia. Sólo el primero, el método institucional, hace posible la realización de ajustes a la luz de la discusión y la experiencia. Sólo él permite la aplicación del método del ensayo y del error a nuestras acciones políticas. Es a largo plazo, pero el marco legal permanente puede ir modificándose lentamente, a fin de dejar cierto margen

para las consecuencias imprevistas e indeseables, para cambios en otros puntos de dicho marco, etc. Sólo él nos permite descubrir, por medio de la experiencia y el análisis, lo que en realidad nos proponíamos cuando interveníamos con cierto objetivo en el pensamiento. Las decisiones discrecionales de los gobernantes o funcionarios civiles caen fuera de los límites de estos métodos racionales. Son disposiciones a corto plazo, transitorias, mudables de un día a otro o, en el mejor de los casos, de uno a otro año. Por regla general (el presupuesto es la gran excepción) no pueden siquiera ser discutidos públicamente, por un lado porque faltan los datos necesarios y, por otro, porque se desconocen los principios sobre cuya base se adopta la decisión. Y en caso de que existan, lo cual no siempre ocurre, habitualmente no se hallan institucionalizados, sino que forman parte de una tradición departamental interna.

Pero no es solamente por esta razón que podemos calificar el primer método de racional y el segundo de irracional. Hay además otra razón completamente distinta y de enorme importancia. El marco legal puede ser conocido y comprendido por el ciudadano individual, y debe ser ideado de tal modo que resulte comprensible. Su funcionamiento debe ser previsible, introduciendo un factor de certeza y seguridad en la vida social. Cuando se lo modifica, debe dejarse cierto margen, durante un período transitorio, para aquellos individuos que hayan realizado sus planes basándose en la presunción de su constancia.

En oposición a eso, el método de la intervención personal se ve forzado a introducir en la vida social un grado de imprevisibilidad cada vez mayor y, con ella, un sentimiento cada vez más fuerte de que la vida social es irracional e insegura. Es probable que el uso de los poderes discrecionales aumente rápidamente, una vez que el método haya sido aceptado, puesto que siempre será necesario realizar ajustes, y los ajustes a las decisiones discrecionales a corto plazo no pueden llevarse a cabo fácilmente por medios institucionales. Esa tendencia debe acrecentar considerablemente la irracionalidad del sistema, creando en mucha gente la impresión de que existen fuerzas ocultas entre bambalinas e inclinándolos hacia la teoría conspiracionista de la sociedad con todas sus consecuencias: cacerías de herejes y hostilidades nacionales, sociales y de clase.

A pesar de todo eso, la política obvia de preferir, siempre que eso sea posible, el método institucional, está lejos de gozar de aceptación general. La resistencia a su adopción se debe, a mi entender, a diferentes razones. Una de ellas es que se necesita cierto desprendimiento para embarcarse en una tarea a largo plazo de reestructuración del «marco legal». Pero los gobiernos viven de manos a boca y las facultades discrecionales son inherentes a este modo de vida, aparte del hecho ostensible de que los gobernantes desean casi siempre esas facultades para sí mismos. Pero la razón más importante es, sin duda, que no se comprende, generalmente, el significado de la distinción entre ambos métodos. En efecto, el camino para su comprensión se halla bloqueado por los discípulos de Platón, Hegel y Marx. Y ellos nunca advertirán que la vieja cuestión de «¿Quiénes deben gobernar?» debe ser reemplazada por la otra, mucho más realista, de «¿Cómo podemos sujetar a quienes gobiernan?».

VIII

Si volvemos la vista, ahora, a la teoría marxista de la impotencia de la política y del poder de las fuerzas históricas, nos veremos forzados a admitir que constituye un edificio imponente. Es éste el resultado directo de su método sociológico, de su historicismo económico, de la doctrina de que el desarrollo del sistema económico, o del metabolismo del hombre, determina su evolución social y política. Haber sufrido en carne propia los rigores de su época, su indignación humanitaria y la necesidad de traer a los oprimidos el consuelo de una profecía, de la esperanza o, incluso, de la certeza de su victoria, hizo que Marx fundiera tantas verdades en un solo y grandioso sistema filosófico, comparable —si no superior— a los sistemas holistas de Platón y Hegel. Sólo que, debido al accidente de que no fue reaccionario, la historia de la filosofía le ha restado toda importancia, pretendiendo que, en esencia, fue tan sólo un propagandista. El comentarista de *El Capital* que escribió: «A primera vista… puede llegarse a la conclusión de que su autor es uno de los filósofos idealistas más grandes, en el sentido germano, es decir, en el mal sentido de la palabra.

Pero en realidad es inmensamente más realista que cualquiera de sus predecesores…»,[30] acertó de pleno. Marx fue el último de los grandes constructores de sistemas holistas. Bien nos cuidaremos, pues, de dejar las cosas en ese punto, sin tratar de reemplazarlas por otro Gran Sistema. Lo que necesitamos no es holismo sino una ingeniería social gradual.

Y concluimos con eso nuestro análisis crítico de la filosofía marxista del *método* de la ciencia social, de su determinismo económico y de su historicismo profético. La prueba definitiva de un método corre por cuenta, sin embargo, de sus resultados prácticos. Pasaremos ahora, en consecuencia, a realizar un examen más detallado del resultado principal de su método, la profecía del inminente advenimiento de la sociedad sin clases.

LA PROFECÍA DE MARX

CAPÍTULO 18

EL ADVENIMIENTO DEL SOCIALISMO

I

El historicismo económico es el método aplicado por Marx al análisis de los cambios inminentes de nuestra sociedad. Según Marx, todo sistema social particular debe destruirse a sí mismo, simplemente porque debe crear las fuerzas destinadas a producir el siguiente período histórico. Un análisis lo bastante penetrante del sistema feudal, emprendido un poco antes de la Revolución Industrial, hubiera podido conducir al descubrimiento de las fuerzas que estaban a punto de destruir el feudalismo, ya la predicción de la característica más importante del período por venir: el capitalista. De forma semejante, el análisis del desarrollo del capitalismo podría permitirnos descubrir las fuerzas que obran en su destrucción y predecir las características más importantes del nuevo período histórico que nos aguarda. En efecto, no hay seguramente ninguna razón para creer que el capitalismo sea, de todos los sistemas sociales, el destinado a durar para siempre. Muy por el contrario, las condiciones materiales de la producción y, con ellas, los modos de vida humanos, nunca cambiaron tan rápido como bajo el imperio del capitalismo. Alterando, de esta manera, sus propios cimientos, el capitalismo tiende a transformarse y a engendrar un nuevo período en la historia de la humanidad.

Según el método de Marx, los principios que hemos examinado más arriba, las fuerzas fundamentales[1] que habrán de destruir o transformar el capitalismo deben ser buscadas en la evolución de los medios materiales de

la producción. Una vez descubiertas esas fuerzas fundamentales, será posible rastrear su influencia sobre las relaciones sociales entre las clases, así como también entre los sistemas jurídico y político.

Marx llevó a cabo el análisis de las fuerzas económicas fundamentales y de las tendencias históricas suicidas del período que denominó «capitalismo», en *El Capital,* la obra cumbre de su producción. El período histórico y el sistema económico que tuvo en consideración fueron los correspondientes a Europa occidental, especialmente Inglaterra, desde mediados del siglo XVIII hasta 1867 (año de la publicación de *El Capital).* El «fin último de esta obra», como explica Marx en el prefacio,[2] era el de «poner de manifiesto la ley económica del movimiento de la sociedad moderna», a fin de profetizar su destino. Un objetivo secundario[3] era la refutación de los apologistas del capitalismo, de los economistas que presentaban las leyes del modo de producción capitalista como leyes inexorables de la naturaleza, declarando con Burke que «las leyes del comercio son las leyes de la naturaleza y, por consiguiente, las leyes de Dios». Marx trazó un agudo contraste entre estas leyes pretendidamente inexorables y aquellas que, según él, regían verdaderamente a la sociedad, a saber, las leyes de su desarrollo; y se esforzó por demostrar que las que los economistas declaraban leyes eternas e inmutables sólo eran, en realidad, uniformidades pasajeras, destinadas a ser destruidas junto con el capitalismo.

Podría decirse de la profecía histórica de Marx que constituye una argumentación íntimamente entretejida. Pero *El Capital* sólo trata exhaustivamente lo que cabría llamar el «primer paso», de esta argumentación, el análisis de las fuerzas económicas fundamentales del capitalismo y su influencia en las relaciones entre las clases. El «segundo paso», que conduce a la conclusión, de que es inevitable la revolución social, y el «tercer paso», que lleva a la predicción del advenimiento de una sociedad sin clases, esto es, socialista, sólo se hallan esbozados. En este capítulo, comenzaremos primero por explicar con más claridad lo que hemos llamado los tres pasos de la argumentación marxista, para luego examinar detalladamente el último de ellos. En los dos capítulos siguientes examinaremos el segundo y el primero. La inversión del orden de los pasos

constituye el método más adecuado para realizar un examen crítico minucioso; la ventaja reside en el hecho de que entonces es más fácil suponer sin prejuicios la verdad de las premisas en cada paso del argumento, concentrándose íntegramente en la cuestión de si la conclusión alcanzada en cada paso particular se sigue o no de sus premisas. He aquí los tres pasos:

En el *primer paso* de su razonamiento, Marx analiza el método de la producción capitalista y comprueba que existe una tendencia hacia el *aumento de la productividad* del trabajo, relacionada con los progresos técnicos, así como también con lo que él denomina la acumulación creciente de los medios de producción. Partiendo de esta base, el razonamiento lo lleva a la conclusión de que en la esfera de las relaciones sociales entre las clases, esta tendencia debe conducir a la acumulación de más y más riqueza en menos manos cada vez; es decir, que se observará una tendencia hacia el *aumento de riqueza y la miseria;* de riqueza en la clase gobernante, la burguesía, y de miseria en la clase gobernada, la de los trabajadores. Como ya dijimos, hemos dejado el análisis de este primer paso para el capítulo 20 («El capitalismo y su destino»).

En el *segundo paso* del razonamiento, se da por descontado el resultado del primer paso. Y de allí se extraen dos conclusiones: primero, que todas las clases, salvo una pequeña burguesía gobernante y una vasta y explotada clase trabajadora tienden a desaparecer o a perder todo significado, y segundo, que la creciente tensión entre estas dos clases debe conducir a una *revolución social.* Este paso será examinado en el capítulo 19 («La revolución social»).

En el *tercer paso* del argumento se dan por sentadas, a su vez, las conclusiones alcanzadas en el segundo paso, infiriéndose, por último, la conclusión final de que, tras la victoria de los trabajadores sobre la burguesía, verá la luz una sociedad compuesta de una sola clase o, lo que es lo mismo, una sociedad sin clases, una sociedad sin explotación; verá la luz el *socialismo.*

II

Pasaremos ahora a *examinar el tercer paso,* es decir, el de la profecía final del advenimiento del socialismo.

Las principales premisas de este paso, cuya crítica reservamos para el próximo capítulo, pues aquí las daremos por sentadas, son éstas: el desarrollo del capitalismo ha conducido a la eliminación de todas las clases salvo dos, a saber, una pequeña burguesía y un vasto proletariado, y el aumento de la miseria ha obligado a este último a rebelarse contra sus explotadores. Las conclusiones son, primero: que los trabajadores deben ganar la lucha, y segundo: que al eliminar la burguesía deben establecer una sociedad sin clases.

Por lo que hace a la primera conclusión que se desprende de las premisas (junto con algunas otras premisas de importancia secundaria cuya validez no viene al caso poner en tela de juicio), diremos que no hay razones plausibles, aparentemente, para rechazarlas. No sólo es reducido el número de la burguesía, sino que su existencia física, su «metabolismo», depende del proletariado. El explotador, el zángano, sin explotados se muere de hambre; en todo caso, basta que destruya a los explotados para que termine su carrera de zángano. Se desprende de aquí que no puede vencer; todo lo más a que puede aspirar es a mantener una lucha prolongada. El trabajador, en cambio, no depende para su subsistencia material del explotador; una vez que el trabajador se rebela, una vez que se decide a desafiar el orden existente, el explotador deja de poseer una función social esencial. El trabajador puede destruir a su enemigo de clase sin poner en peligro su propia existencia; sólo queda, de este modo, un resultado posible: la burguesía debe desaparecer.

Pero esta segunda conclusión ¿se sigue necesariamente? ¿Es cierto que la victoria de los trabajadores debe conducir a una sociedad sin clases? Por nuestra parte, no compartimos esta opinión. Del hecho de que de dos clases sólo perdure una, no se sigue que habrá de resultar una sociedad sin clases. *Las clases no son como los individuos,* aun cuando admitamos que se comportan de manera muy semejante a la de los individuos cuando se enfrentan dos clases en una batalla. La unidad o solidaridad de una clase, según el propio análisis de Marx, forma parte de su conciencia de clase,[4] la cual, a su vez, es en gran medida un producto de la lucha de clase. No

existe ninguna razón en absoluto para que los individuos que integran el proletariado retengan la unidad de clase una vez desaparecida la presión de la lucha contra el enemigo de clase común. Lo más probable es que el menor conflicto latente de intereses divida ahora al proletariado, previamente unido, en nuevas clases, renovándose la lucha de clases. (Los principios de la dialéctica parecerían sugerir el pronto desarrollo de una nueva antítesis, de un nuevo antagonismo de clase. Claro está, sin embargo, que la dialéctica es lo bastante vaga y elástica para explicarlo todo y, por consiguiente, también una sociedad sin clases, como la síntesis dialécticamente necesaria de un desarrollo antitético).[5]

La evolución más probable es, naturalmente, que aquellos que detenten prácticamente el poder en el momento de la victoria —aquellos jefes revolucionarios que hayan sobrevivido a la lucha por el poder y las diversas purgas, junto con las respectivas camarillas— pasen a formar la nueva clase gobernante de la nueva sociedad, una suerte de nueva aristocracia o burocracia que, por lo demás, procurará seguramente ocultar este hecho. Para ello, lo más conveniente será retener el máximo posible de la ideología revolucionaria, sacando partido de los sentimientos que la nutren en lugar de malgastar el tiempo en vanos esfuerzos para destruirlos (de acuerdo con el consejo de Pareto para todos los gobernantes).[6] Y parece bastante probable, también, que puedan hacer el uso más acabado de la ideología revolucionaria si, al mismo tiempo, explotan el temor a movimientos contrarrevolucionarios. De esta manera, la ideología revolucionaria les servirá para fines apologéticos, a manera de justificación del uso que hagan del poder y como medio para estabilizarlo; en pocas palabras, como un nuevo «opio de los pueblos».

He ahí, pues, a grandes rasgos, los hechos más probables si se toman como punto de partida las premisas de Marx. No es mi tarea, sin embargo, formular aquí profecías históricas (o interpretar la historia pasada de muchas revoluciones). Sólo deseo demostrar que la conclusión marxista, la profecía del advenimiento de una sociedad sin clases, no se sigue de las premisas. Debemos afirmar, por lo tanto, que el tercer paso del argumento de Marx carece de conclusión.

Y ahí me detengo. No creo, más específicamente, que sea posible profetizar que el socialismo no habrá de venir nunca, o afirmar que las premisas del argumento tornan sumamente improbable la introducción del socialismo. Es posible, por ejemplo, que la lucha prolongada y el entusiasmo de la victoria contribuyan a formar un sentimiento de solidaridad lo bastante fuerte para perdurar hasta la sanción de leyes que impidan la explotación y el abuso del poder. (El establecimiento de instituciones para el control democrático de los gobernantes es la única garantía de la eliminación de la explotación). La probabilidad de fundar una sociedad de este tipo dependerá, en gran medida, a mi juicio, de la devoción con que los trabajadores abracen las ideas del socialismo *y* la libertad, en oposición a los intereses inmediatos de su clase. No son éstas cuestiones fáciles de prever; todo lo más que puede afirmarse con certeza es que la lucha de clases como tal no siempre produce una solidaridad duradera entre los oprimidos. Existen, sí, ejemplos de dicha solidaridad y devoción hacia la causa común; pero también los hay de infinidad de grupos de trabajadores que sólo persiguen su interés particular, aun cuando éste se halle en franco conflicto con el interés de los demás trabajadores y con la idea de la solidaridad entre los oprimidos. La explotación no ha de desaparecer necesariamente con la desaparición de la burguesía, puesto que es perfectamente posible que determinados grupos de trabajadores obtengan privilegios que equivalgan a la explotación de los grupos menos afortunados.[7]

Como vemos, de una revolución proletaria victoriosa puede derivarse toda una serie de alternativas históricas. Existen, por cierto, demasiadas posibilidades para la aplicación del método de la profecía histórica; y cabe destacar, en particular, que sería muy poco científico cerrar los ojos a algunas de las posibilidades simplemente porque no nos gusten. El pensar emocional es algo aparentemente inevitable; sin embargo, no debe confundírselo con el pensar científico. Y también debemos reconocer que las profecías pretendidamente científicas suministran, a gran número de gente, una válvula de escape. En efecto, nos proporcionan un desahogo de nuestras responsabilidades presentes, en un paraíso futuro, y nos brindan el complemento adecuado de este paraíso al insistir en el desamparo del

individuo frente a lo que nos presentan como las fuerzas económicas abrumadoras y demoníacas del momento actual.

III

Si consideramos ahora un poco más de cerca esas fuerzas y también nuestro sistema económico actual, veremos que nuestra crítica teórica surge de la experiencia. Debemos mantenernos en guardia, sin embargo, contra la posibilidad de interpretar erróneamente la experiencia en el molde del prejuicio marxista de que «el socialismo» o «el comunismo» es la única alternativa y el único sucesor posible del «capitalismo». Ni Marx ni nadie ha demostrado nunca que el socialismo, con el significado de una sociedad sin clases, de «una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno es la garantía del libre desarrollo de todos»,[8] sea la única alternativa posible ante la inflexible explotación de ese sistema económico descrito por primera vez hace un siglo (en 1845) *y* al que se dio el nombre de «capitalismo».[9] y en realidad, si alguien intentara probar que el socialismo es el único sucesor posible del «capitalismo» sin trabas de Marx, entonces nos bastaría, para refutarlo, señalar los hechos históricos. En efecto, el sistema del *laissez faire* hace ya mucho tiempo que ha desaparecido de la superficie de la Tierra, sin ser reemplazado, no obstante, por un sistema socialista o comunista, tal como lo entendía Marx. Sólo en una sexta parte del planeta, ocupada por Rusia, encontramos un sistema económico donde, de acuerdo con la profecía de Marx, los medios de producción son propiedad del Estado, cuyo poderío político no demuestra, sin embargo —a diferencia de lo profetizado por Marx— la menor inclinación a marchitarse. La realidad es que en todo el mundo el poder político organizado ha comenzado a cumplir funciones económicas de largo alcance. El *capitalismo sin trabas* ha dado paso a un nuevo período histórico, a nuestro propio período de *intervencionismo* político, de injerencia económica por parte del Estado. El intervencionismo ha adquirido diversas formas: tenemos la variedad rusa, la forma fascista del totalitarismo, y el intervencionismo democrático de Inglaterra, Estados Unidos y de las

llamadas «democracias menores», con Suecia[10] a la cabeza, donde la tecnología de la intervención democrática ha alcanzado hasta ahora su nivel más elevado. La evolución que condujo a este intervencionismo se inició en la época de Marx, con la legislación británica para las fábricas. Sus primeros pasos decisivos tuvieron lugar con la introducción de la semana de 48 horas y, más tarde, con la introducción del seguro contra la desocupación y otras formas de seguro social. Resulta patente, al primer vistazo, lo absurdo de identificar el sistema económico prevaleciente en las democracias modernas con el sistema del «capitalismo» marxista, sobre todo si se lo compara con el programa de diez puntos de la revolución comunista. Si se pasan por alto los puntos de menor significación de este programa (por ejemplo, el «4: Confiscación de los bienes de todos los emigrados *y* rebeldes»), puede decirse que en las democracias ya han sido puestos en práctica la mayor parte de estos puntos, o bien completamente o, en todo caso, en una medida considerable; y junto con ellos, una cantidad de pasos importantes hacia una mayor seguridad social que Marx ni siquiera había soñado. Sólo mencionaremos los siguientes pumas de su programa: 2. Un fuerte impuesto gradual y progresivo a los réditos. (Llevado a cabo). 3. Abolición de todo derecho de herencia. (Cumplido en gran medida, mediante los fuertes gravámenes impuestos a la herencia. Si ha de desearse más de lo ya alcanzado es, en todo caso, dudoso). 6. Control central por parte del Estado de los medios de comunicación y transporte. (Por razones militares, esto se llevó a cabo en Europa central antes de la guerra de 1914, sin resultados muy beneficiosos. También ha sido alcanzado por la mayoría de las democracias menores). 7. Aumento del número y magnitud de las fábricas e instrumentos de producción pertenecientes al Estado… (Cumplido en las democracias menores; si esto es siempre beneficioso o no, puede ponerse, en todo caso, en tela de juicio). 10. Educación libre para todos los niños en escuelas públicas (esto es, del Estado). Abolición del trabajo de los niños en las fábricas de la forma actual… (La primera exigencia se ha cumplido en las democracias menores y, en cierta medida, prácticamente en todo el mundo; la segunda se ha realizado con creces).

Algunos puntos del programa marxista[11] (por ejemplo, «1. Abolición de toda propiedad de la tierra») no han sido llevados a cabo en los países

democráticos. Ésta es la razón por la que los marxistas sostienen acertadamente que dichos países no han adoptado el «socialismo». Pero si de aquí infieren que todavía siguen siendo «capitalistas» en el sentido de Marx, sólo demostrarán, entonces, el carácter dogmático de su presuposición de que no existe ninguna otra alternativa. Lo cual nos muestra hasta qué punto es posible cegarse por el resplandor de un sistema preconcebido. No sólo constituye el marxismo una mala guía para el futuro, sino que también torna a sus adeptos incapaces de ver lo que sucede ante sus propias narices, en su propio período y, a veces, incluso, con su propia cooperación.

IV

Pero cabría preguntarse si esta crítica toca, de algún modo, al método de la profecía histórica en gran escala, como tal. ¿No sería posible, en principio, fortalecer de tal modo las premisas del argumento profético que se obtuviese una conclusión válida? Naturalmente que sí. Siempre es posible obtener la conclusión que se nos ocurra con sólo dar la suficiente fuerza a nuestras premisas. Pero la situación es tal que para casi prácticamente todas las profecías históricas en gran escala tendríamos que formular hipótesis tales con respecto a los factores morales y de otro tipo, de los que Marx llamaba «ideológicos», que quedarían fuera de la posibilidad de ser reducidos a factores económicos. Pues bien, Marx habría sido el primero en admitir que no es éste un procedimiento rigurosamente científico. Todo su método de la profecía depende del supuesto de que las influencias ideológicas no requieren ser tratadas como elementos independientes e imprevisibles, sino que dependen de condiciones económicas observables y, pudiendo reducirse a las mismas, son, por consiguiente, previsibles.

Hay quienes admiten, incluso ciertos marxistas heterodoxos, que el advenimiento del socialismo no es tan sólo una cuestión de desarrollo histórico; la declaración de Marx de que «podemos acortar y disminuir los dolores del nacimiento» del socialismo es lo bastante vaga para ser

interpretada como si afirmase que una política errónea podría dilatar el advenimiento del socialismo durante varios siglos todavía, en comparación con la política adecuada que habría de reducir al mínimo el tiempo necesario para esa evolución. Esta interpretación hace posible que aun los propios marxistas admitan que en gran medida depende de nosotros el que de la revolución resulte o no una sociedad socialista; es decir, que depende de nuestros objetivos, de nuestra devoción y sinceridad y de nuestra inteligencia, en otras palabras, de factores morales o «ideológicos». La profecía de Marx, pueden añadir, constituye una gran fuente de aliento moral y es probable, por lo tanto, que favorezca el desarrollo del socialismo. Lo que Marx trata realmente de demostrar es que sólo existen dos posibilidades; que perdure para siempre el mundo terrible en que vivimos o que sobrevenga un mundo mejor, y que casi no vale la pena contemplar seriamente la posibilidad de la primera alternativa. De este modo, la profecía de Marx se ve plenamente justificada. En efecto, cuanto más claramente comprenden los hombres que está en sus manos alcanzar la segunda alternativa, tanto más segura será su decisión de efectuar el salto del capitalismo al socialismo; pero no es posible formular una profecía más definida.

Este argumento admite la influencia de factores morales e ideológicos irrefutables sobre el curso de la historia y, con ella, la inaplicabilidad del método marxista. En cuanto a la parte en que trata de defender al marxismo, debemos repetir que nadie ha demostrado nunca que haya tan sólo dos posibilidades, «capitalismo» y «socialismo». Estamos perfectamente de acuerdo con la opinión de que no debemos desperdiciar nuestro tiempo en contemplar la posibilidad de que se perpetúe eternamente un mundo tan insatisfactorio como éste. Pero la alternativa no ha de ser, necesariamente, la contemplación del profetizado advenimiento de un mundo mejor o la contribución a su nacimiento por medio de la propaganda y demás medios irracionales, quizá, incluso, la violencia. Podría ser, por ejemplo, el desarrollo de una tecnología para el mejoramiento inmediato del mundo en que vivimos, el desarrollo de un método para la ingeniería gradual, para el intervencionismo democrático.[12] Los marxistas habrán de argüir, por supuesto, que este tipo de intervencionismo es imposible puesto que la

historia no puede hacerse de acuerdo con planes racionales para mejorar el mundo. Pero esta teoría tiene consecuencias muy extrañas. En efecto, si no pueden mejorarse las cosas mediante el uso de la razón, entonces sí que sería verdaderamente un milagro histórico o político que las fuerzas irracionales de la historia produjeran, por sí mismas, un mundo mejor y más racional.[13]

Volvemos así, nuevamente, a la posición de que los factores morales e ideológicos que no caen dentro del radio de la profecía científica ejercen una vasta influencia sobre el curso de la historia. Uno de estos factores imprevisibles es, precisamente, la influencia de la tecnología social y de la intervención política en los asuntos económicos. El tecnólogo social y el ingeniero gradualista pueden proyectar el establecimiento de nuevas instituciones o la transformación de las antiguas; pueden planear, incluso, los modos y medios de provocar estos cambios; pero la «historia» no se torna por ello más previsible. En efecto, ellos no proyectan para toda la sociedad, ni tampoco pueden saber si sus planes serán o no ejecutados. En realidad, será muy rara la vez en que sean llevados a la práctica sin grandes alteraciones, en parte debido a que nuestra experiencia crece durante su construcción y, en parte, porque debemos avenirnos a ciertas transacciones.[14] Así, Marx tenía plena razón cuando insistía en que la «historia» no puede planificarse en el papel. Pero las *instituciones* sí pueden planificarse, y lo son, de hecho. Sólo mediante la planificación[15] gradual de instituciones para la salvaguardia de la libertad, especialmente de la libertad sin explotación, podemos aspirar a conquistar un mundo mejor.

V

A fin de poner de relieve la significación política práctica de la teoría historicista de Marx, trataremos de ilustrar los tres capítulos referentes a los tres pasos correspondientes de su razonamiento profético, con algunas observaciones relativas a los efectos de su profecía sobre la reciente historia europea, pues han sido éstos de gran alcance, en razón, principalmente, de

la influencia ejercida en la Europa central y oriental por los dos grandes partidos marxistas: el comunista y el demócrata social.

Ninguno de estos dos partidos estaba preparado en absoluto para tarea tan colosal como la transformación de la sociedad. Los comunistas rusos, que fueron los primeros en alcanzar el poder, prosiguieron su marcha sin la menor conciencia de los graves problemas y los inmensos sacrificios y padecimientos que tenían por delante. Los demócratas sociales de Europa central, que tuvieron su oportunidad un poco después, eludieron durante algunos años las responsabilidades que los comunistas se habían mostrado tan dispuestos a afrontar. Dudaban, probablemente con razón, si no sería justamente el pueblo ruso, tan brutalmente oprimido por el zarismo, el único capaz de soportar los sufrimientos y sacrificios exigidos por la revolución, la guerra civil y un largo período de experimentos muchas veces infructuosos. Además, durante los años críticos de 1918 a 1926, el resultado del experimento ruso se les presentó sumamente incierto. Y la verdad es que no existía ninguna base positiva para juzgar sus perspectivas. Podría decirse que la escisión entre los comunistas de la Europa central y los demócratas sociales correspondió a la de los marxistas que tenían una fe irracional en el éxito último del experimento ruso y los que, con más razón, se mostraban escépticos. Cuando decimos «irracional» y «más razón», los estamos juzgando con su propia vara, es decir, el marxismo, pues según éste, la revolución proletaria tendría que haber sido el resultado final de la industrialización y no a la inversa,[16] y tendría que haberse producido primero en los países altamente industrializados y sólo mucho después en Rusia.[17]

No nos proponemos con esto, sin embargo, realizar la defensa de los dirigentes demócratas sociales[18] cuya política se hallaba plenamente determinada por la profecía marxista; por su creencia implícita de que, tarde o temprano, el socialismo habría de llegar. Pero esta creencia se hallaba combinada frecuentemente, en los dirigentes, con un irremediable escepticismo con respecto a la cuestión de sus propias tareas inmediatas y de la labor que tenían por delante.[19] Habían aprendido del marxismo a organizar a los trabajadores y a inspirarles una fe verdaderamente maravillosa en la significación de su tarea, la liberación de la humanidad.

[20] Pero no estaban preparados para la realización de sus promesas. Se habían aprendido bien sus libros de texto, lo sabían todo acerca del «socialismo científico», y sabían que la preparación de recetas para el futuro era un utopismo carente de todo rigor científico. ¿No había ridiculizado el propio Marx a un discípulo de Comte que lo había criticado en la *Revue Positiviste* por su omisión de programas prácticos? «La *Revue Positiviste* me acusa —había dicho Marx burlonamente—[21] de un tratamiento metafísico de la economía y además —no lo adivinarías lector, fácilmente— de limitarme a un análisis meramente crítico de los hechos concretos, en lugar de proporcionar recetas (¿Quizá recetas comtianas?) para la cocina en que se cuece el futuro». Así, los dirigentes marxistas sabían lo bastante para no desperdiciar el tiempo en asuntos banales como la tecnología. «¡Trabajadores del mundo, uníos!» He ahí la fórmula con que se agotó el programa práctico. Cuando los trabajadores de sus países se hubieron unido, cuando llegó la oportunidad de afrontar la responsabilidad del gobierno y echar los cimientos de un mundo mejor, cuando sonó la hora, abandonaron a los trabajadores a su suerte. Los dirigentes no sabían qué hacer: esperaban, cruzados de brazos, el prometido suicidio del capitalismo. Después del inevitable derrumbe capitalista, cuando las cosas anduviesen peor que nunca, cuando todo estuviese en vías de disolución y el riesgo del descrédito disminuyese considerablemente, entonces, podrían convertirse en los salvadores de la humanidad. (Y, en realidad, no debemos olvidar el hecho de que el éxito de los comunistas en Rusia fue posible en parte, indudablemente, merced al terrible estado de cosas que había precedido a su advenimiento al poder). Pero cuando tuvo lugar la gran depresión, que saludaron en un principio tomándola por el anunciado derrumbe capitalista, y comenzó a dejar sentir sus efectos, empezaron a comprender que los trabajadores se estaban cansando de que se los conformase siempre con interpretaciones de la historia;[22] no bastaba decirles que de acuerdo con el infalible socialismo científico de Marx el fascismo era evidentemente la última etapa del capitalismo antes de su caída inminente. Las masas sufrientes necesitaban algo más. Lentamente, los dirigentes comenzaron a comprender las terribles consecuencias de esta política de brazos cruzados y

espera del gran milagro político. Pero era demasiado tarde. La oportunidad había pasado.

Claro está que estas observaciones son sumamente esquemáticas. Sin embargo, esperamos que sirvan para dar una idea de las consecuencias prácticas de la profecía marxista del advenimiento del socialismo.

Capítulo 19

LA REVOLUCIÓN SOCIAL

El segundo paso del argumento profético de Marx tiene por premisa básica la hipótesis de que el capitalismo debe conducir necesariamente a una intensificación de la riqueza y la miseria; de la riqueza en la burguesía numéricamente decreciente y de la miseria en la clase trabajadora en aumento numérico. Dejaremos para el próximo capítulo el análisis de este supuesto, limitándonos por ahora a darlo por sentado para considerar tan sólo las conclusiones. Ésas pueden dividirse en dos partes: la primera es una profecía con respecto al desarrollo de la *estructura de clases* del capitalismo. Ella afirma que todas las clases, aparte de la burguesía y el proletariado y, especialmente, las llamadas clases medias, tienden a desaparecer y que, como consecuencia de la creciente tensión entre la burguesía y el proletariado, este último habrá de adquirir cada vez una mayor conciencia de clase y unidad. La segunda parte es la profecía de que esta tensión no podrá descargarse sino por medio de una *revolución social* proletaria.

A mi juicio, ninguna de las dos conclusiones se sigue válidamente de la premisa. Nuestra crítica será aquí, en sus rasgos esenciales, semejante a la formulada en el capítulo anterior, es decir, que trataremos de demostrar que el argumento de Marx omite gran número de alternativas posibles.

I

Veamos de inmediato la *primera conclusión,* esto es, la profecía de que todas las clases están condenadas a desaparecer o a tornarse insignificantes, salvo la burguesía y el proletariado cuya conciencia de clase y solidaridad deben ir en continuo aumento. Debemos admitir que la premisa, la teoría de

Marx de la creciente riqueza y miseria justifica, en verdad, la desaparición de cierta clase media, a saber, la de los capitalistas débiles y pequeños burgueses. «Cada capitalista hace a un lado a muchos de sus compañeros», para decirlo con las palabras de Marx,[1] y estos ex capitalistas pueden verse reducidos, ciertamente, a la condición de asalariados, lo cual para Marx es lo mismo que la de proletarios. Este movimiento es parte del aumento de riqueza, de la acumulación, concentración y centralización de un capital cada vez mayor en un número de manos cada vez menor. Una suerte análoga corren «los estratos inferiores de la clase media», como dice Marx.[2] «Los pequeños comerciantes, los propietarios de negocios y los comerciantes retirados en general, los artesanos y los agricultores, por igual, se unen gradualmente en el proletariado; en parte, debido a que su pequeño capital, insuficiente para la escala en que se desarrolla la industria moderna, es aplastado en la competencia con los capitales más grandes, y, en parte, porque sus habilidades especiales pierden todo valor ante los nuevos medios de producción. De este modo, el proletariado proviene de todas las clases de la población». Esta descripción es bastante precisa, por cierto, especialmente en lo que atañe a los artesanos, y es también muy cierto que muchos proletarios derivan de la clase campesina.

Pero, por muy admirables que sean las observaciones de Marx, el cuadro es defectuoso. El movimiento por él investigado es un movimiento industrial; su «capitalista» es el capitalista industrial, su «proletario» el obrero industrial. Y, pese al hecho de que muchos obreros industriales provienen de la clase campesina, esto no significa que los granjeros y agricultores, por ejemplo, se vean todos gradualmente reducidos a la posición de obreros industriales. Ni siquiera los peones del campo se sienten necesariamente unidos con los obreros industriales por un sentimiento común de solidaridad y de conciencia de clase. «La dispersión de los trabajadores rurales sobre grandes áreas —admite Marx—[3] disminuye su capacidad de resistencia, al mismo tiempo que la concentración del capital en pocas manos acrecienta la capacidad de resistencia de los trabajadores urbanos». Difícilmente puede sugerirnos esto la unificación en un todo con conciencia de clase. Nos demuestra, más bien, que existe, en todo caso, una posibilidad de división y que el peón, a veces,

puede depender demasiado de su patrón, el granjero o agricultor, para hacer causa común con el proletariado industrial. En cuanto a la posibilidad de que los granjeros o agricultores se sientan inclinados, más bien, a sostener a la burguesía más que a los trabajadores, el propio Marx se adelantó a admitirla[4] y la verdad es que un programa obrero como el contenido en el *Manifiesto*,[5] cuya primera exigencia es «la abolición de toda propiedad sobre la tierra», difícilmente podía neutralizar esta tendencia.

Esto nos demuestra que es posible, por lo menos, que no desaparezcan las clases medias rurales y que no surja un proletariado rural conjuntamente con el proletariado obrero. Pero esto no es todo. El propio análisis de Marx revela que es de importancia vital para la burguesía fomentar la división entre los asalariados y, como observa Marx, esto puede lograrse por lo menos de dos maneras distintas. Una de ellas consiste en la creación de una nueva clase media, de un grupo privilegiado de asalariados que se sientan superiores a los trabajadores manuales[6] y que dependan, al mismo tiempo, de la merced de los gobernantes. La otra consiste en la utilización del estrato más bajo de la sociedad, que Marx bautizó con el nombre de «proletariado harapiento». Es éste, según Marx, el campo apropiado para reclutar a los delincuentes de toda laya, dispuestos siempre a venderse al enemigo de clase. La intensificación de la miseria puede tender, como él mismo admite, a aumentar el número de esta clase, proceso éste que difícilmente ha de contribuir a la solidaridad de los oprimidos.

Pero ni siquiera la solidaridad de la clase de los obreros industriales es una consecuencia necesaria del aumento de la miseria. Admitimos, claro está, que la creciente miseria debe producir la consiguiente resistencia y aun, con toda probabilidad, estallidos rebeldes. Pero la hipótesis del argumento que venimos considerando es que la miseria no podrá ser aliviada hasta la victoria final de la revolución social. Esto significa, pues, que los obreros en la resistencia serán derrotados una y otra *ver.* en sus infructuosas tentativas por mejorar su suerte. Pero semejante proceso no tiene por qué dar a los trabajadores una conciencia de clase en el sentido marxista,[7] es decir, el orgullo de su clase y la seguridad de la importancia de su misión: puede también, y es más probable que así sea, producirle la conciencia de pertenecer a un ejército vencido, tanto más cuanto que los

trabajadores podrán comprobar que el aumento de su número, así como también de su poderío económico potencial, no les da mayor fuerza. Tal sería el caso, por ejemplo, si, tal como lo profetizara Marx, todas las clases, aparte de la proletaria y la capitalista, tendiesen a desaparecer. Pero puesto que, según hemos visto, esta profecía no tiene por qué cumplirse necesariamente, es posible que hasta la solidaridad de los obreros industriales se vea socavada por el sentimiento de la derrota.

Encontramos de este modo, en contra de lo sostenido por la profecía de Marx que insiste en que debe desarrollarse una división neta entre dos clases, que es posible, sobre la base de sus propias hipótesis, el desarrollo de la siguiente estructura de clases: 1) burguesía, 2) grandes terratenientes, 3) otros terratenientes, 4) peones rurales, 5) nueva clase media, 6) obreros industriales, 7) proletariado bajo. (Claro está que también puede desarrollarse cualquier otra combinación de estas clases). Y encontramos, además, que un proceso semejante puede socavar la unidad de 6).

Podemos decir, por lo tanto, que la primera conclusión del segundo paso del razonamiento de Marx no se desprende naturalmente de las premisas. Pero al igual que cuando criticamos el tercer paso, debemos apresurarnos a declarar que no es nuestro propósito reemplazar por otra la profecía de Marx. Nosotros no afirmamos que la profecía no pueda resultar cierta o que hayan de producirse las alternativas descritas. Sólo afirmamos su posibilidad. (Y, en realidad, difícilmente podrían negarla esos mismos miembros de las alas radicales marxistas que utilizan la acusación de traición, soborno e insuficiente solidaridad de clase, como recurso favorito para explicar aquellos hechos que no se conforman al esquema profético). Que estos hechos son posibles debe resultar perfectamente claro para todo aquel que haya observado la evolución que condujo al fascismo, en la cual desempeñaron su papel todas las posibilidades mencionadas por nosotros. Pero la mera posibilidad es suficiente en sí misma para destruir la primera conclusión alcanzada en el segundo paso del argumento de Marx.

Esto afecta, por supuesto, la *segunda conclusión,* la profecía del advenimiento de la revolución social. Pero antes de encarar la crítica de la forma en que se llega a esta profecía, convendrá examinar detenidamente el

papel desempeñado por ella dentro de todo el razonamiento, así como también el empleo que hace Marx de la expresión «revolución social».

II

A simple vista, parece bastante claro lo que Marx quería decir cuando hablaba de *revolución social.* Su «revolución social del proletariado» constituye un *concepto histórico,* pues denota la transición más o menos rápida del período histórico del capitalismo al del socialismo. En otras palabras, es la denominación de un período de transición, de luchas de clase entre las dos clases principales, hasta la victoria final de los trabajadores. Cuando se le preguntó si la «revolución social» suponía una violenta guerra civil entre las dos clases, Marx respondió[8] que esto no era la consecuencia necesaria, agregando, sin embargo, que las perspectivas de evitar la guerra civil no eran, desgraciadamente, muy brillantes; y podría haber agregado, además, que desde el punto de vista de la profecía histórica la pregunta resulta, quizá no totalmente carente de sentido, pero sí, en todo caso, de importancia secundaria. La vida social es violenta —insiste el marxismo— y la guerra de clase reclama sus víctimas día a día.[9] Lo que realmente importa es el resultado: el socialismo. La consecución de este resultado es el rasgo esencial de la «revolución social».

Pues bien, si pudiéramos dar por descontado o considerar intuitivamente necesario el hecho de que el capitalismo habrá de ser reemplazado por el socialismo, entonces esta explicación del concepto de «revolución social» sería perfectamente satisfactoria. Pero puesto que debemos utilizar la doctrina de la revolución social como parte de ese argumento científico mediante el cual procuramos establecer el advenimiento del socialismo, la explicación resulta sumamente insatisfactoria. Si en dicho razonamiento tratamos de caracterizar a la revolución social como la transición hacia el socialismo, el argumento se convierte en un círculo vicioso, exactamente igual a aquel del médico que, habiéndosele pedido que justificara su predicción de la muerte del paciente, debió confesar que no conocía ni los síntomas ni ninguna otra cosa de la enfermedad, salvo que se trataba «de

una enfermedad mortal». (Si el paciente no moría, no se trataba aún de la «enfermedad mortal», y si se produce una revolución pero ésta no conduce al socialismo, entonces no se trata todavía de la «revolución social») También podemos reducir nuestra crítica a la afirmación más simple de que en ninguno de los tres pasos del razonamiento profético debe suponerse cosa alguna que sólo sea deducida en un paso ulterior.

Estas consideraciones nos demuestran que si queremos realizar una reconstrucción adecuada del argumento de Marx, deberemos encontrar una caracterización tal de la revolución social que no se refiera al socialismo y que permite también, en lo posible, la participación de la revolución social en dicho argumento. Veamos una caracterización que parece llenar estas condiciones. La revolución social es una tentativa por parte de un proletariado considerablemente unido de conquistar de forma absoluta el poder político, puesta en práctica con el firme propósito de no detenerse ante la violencia en caso de que ésta sea necesaria para alcanzar los fines propuestos y para resistir todo esfuerzo de los adversarios tendente a devolverles su influencia política. Esta definición no nos presenta las dificultades antes mencionadas y se adapta al tercer paso del razonamiento en la medida en que éste tiene validez, confiriéndole ese grado de plausibilidad que indudablemente posee; y, como se verá, resulta perfectamente conforme al marxismo y, en especial, a su tendencia historicista, evitar una declaración definida[10] acerca de si habrá de usarse o no efectivamente la violencia en esta fase de la historia.

Pero pese a que si se la considera una profecía histórica, la definición propuesta no entraña nada definitivo acerca del empleo de la violencia, cabe señalar que no pasa lo mismo cuando se la mira desde otro punto de vista, como por ejemplo, el moral o el jurídico. Desde este nuevo ángulo, la definición de la revolución social aquí propuesta supone indudablemente una violenta rebelión, pues la cuestión de si habrá o no un uso efectivo de la violencia pasa a segundo término, por ser más significativa la intención, y no se olvide que habíamos iniciado nuestro movimiento con el firme propósito de no detenernos ante la violencia en caso de que ésta fuera necesaria para alcanzar nuestros objetivos. Afirmar que el propósito de no detenerse ante la violencia es un rasgo terminante de rebelión violenta no

sólo está de acuerdo con el punto de vista moral o jurídico, sino también con la opinión corriente sobre el problema. Efectivamente, si un hombre se halla decidido a utilizar la violencia a fin de alcanzar sus fines, corresponde decir, para cualquier efecto, que adopta una actitud violenta, ya sea que la utilice o no realmente en el caso particular. Es evidente que si tratamos de predecir los actos futuros de este hombre, no podremos ser más categóricos que el marxismo, ya que ignoramos si tendrá o no que recurrir a la fuerza. (Se ve, pues, cómo coincide nuestra caracterización en este punto con la opinión marxista). Pero este carácter indefinido de nuestra posición desaparece tan pronto como abandonamos la tentativa de una profecía histórica y caracterizamos su conducta según las normas ordinarias.

Pues bien, quisiera dejar perfectamente aclarado que es esta profecía de una revolución posiblemente violenta lo que constituye, a mi juicio, desde el punto de vista de la política práctica, el elemento más perjudicial del marxismo, y considero que no estará de más explicar rápidamente la razón de este juicio, antes de proseguir con el análisis crítico.

No estoy en todos los casos y circunstancias contra la revolución violenta. Creo, al igual que algunos pensadores medievales y del renacimiento cristiano que justificaban el tiranicidio, que puede no haber otra salida, bajo una tiranía, que una revolución violenta. Pero también creo que una revolución tal debe tener por *único* objetivo el establecimiento de una democracia, y no entiendo por democracia algo tan vago como «el gobierno del pueblo» o «el gobierno de la mayoría», sino un conjunto de instituciones (entre ellas, especialmente, las elecciones generales, es decir, el derecho del pueblo de arrojar del poder a sus gobernantes) que permitan el control público de los magistrados y su remoción por parte del pueblo, y que le permitan a éste obtener las reformas deseadas sin empleo de la violencia, aun contra la voluntad de los gobernantes. En otras palabras, sólo se justifica el uso de la violencia bajo una tiranía que torna imposible toda reforma sin violencias, y ésa debe tener un solo fin: provocar un estado de cosas tal que haga posible la introducción de reformas sin violencia.

No creo que debamos aspirar a lograr más aún por medios violentos. En efecto, esto traería aparejado el riesgo de destruir toda perspectiva de reforma razonable. El uso prolongado de la violencia puede conducir, en

definitiva, a la pérdida de la libertad, puesto que tenderá a acarrear, no un gobierno desapasionado de la razón sino el gobierno de los más fuertes. Es tan probable, por lo menos, que una revolución violenta que no se conforma con destruir únicamente una tiranía, engendre otra tiranía, como que alcance sus verdaderos fines.

Sólo existe otro caso en las querellas políticas en que podría justificarse el uso de la violencia. Me refiero a la resistencia, una vez alcanzada la democracia, a todo ataque (ya provenga del interior o del exterior del Estado) contra la constitución democrática y el uso de los métodos democráticos. Cualquier ataque de este tipo, especialmente si proviene del gobierno que detenta el poder o si es tolerado por éste, debe ser resistido por todos las ciudadanos leales, aun cuando deban recurrir al uso de la violencia. En realidad, el funcionamiento de la democracia depende, en gran medida, de la comprensión del hecho de que un gobierno que intenta abusar de su poder para establecerse bajo la forma de una tiranía (o que tolera su establecimiento por parte de un tercero) se coloca al margen de la ley, de modo que los ciudadanos no sólo tendrán el derecho, sino también la obligación de considerar delictivos estos actos del gobierno y delincuentes a sus autores. Pero también sostengo que esta resistencia violenta contra toda tentativa de derrocar la democracia debe ser inequívocamente defensiva. No debe quedar ni la sombra de una duda de que el único fin de la resistencia es salvar la democracia. La amenaza de aprovechar la situación para el establecimiento de una contratiranía es tan criminal como la tentativa original de introducirla: el empleo de toda maniobra de este tipo, aun cuando se la hiciese con la cándida intención de salvar a la democracia de sus enemigos, sería, por consiguiente, un pésimo método para defenderla; en realidad, podría suceder, incluso, que llegada la hora de peligro cundiera la confusión entre las filas de sus defensores y éstos terminasen ayudando al enemigo.

Estas observaciones indican bien a las claras que una política democrática fructífera exige a sus defensores la observancia de ciertas reglas. Más adelante, en este mismo capítulo, haremos una breve lista de las principales normas que hay que seguir; por ahora, sólo deseo dejar bien

claro por qué considero que la actitud marxista hacia la violencia constituye uno de los puntos más importantes a tratar en el análisis de Marx.

III

De acuerdo con su interpretación de la revolución social, cabe distinguir dos grupos principales en el marxismo; un ala radical y un ala moderada (que corresponden aproximada, aunque no exactamente,[11] a los partidos comunista y demócrata social).

Los marxistas rehúsan frecuentemente a discutir la cuestión de si se «justifica» o no una revolución violenta; su respuesta habitual es que no son moralistas sino científicos y que no pierden el tiempo con especulaciones acerca de lo que debe ser, sino que se ocupan de los hechos que son o que serán. En otras palabras, son profetas históricos que se circunscriben a la cuestión de lo que ha de suceder en el futuro. Pero supongamos que hubieran accedido a discutir la significación de la revolución social. En este caso, creo que hallaríamos a todos los marxistas de acuerdo, en principio, con la opinión clásica de que las revoluciones violentas sólo se justifican si van dirigidas contra una tiranía, A partir de este punto comienza a diferir la opinión de las dos alas.

El ala radical insiste en que, según Marx, todo gobierno de clase es necesariamente una dictadura, es decir, una tiranía.[12] La verdadera democracia sólo puede alcanzarse, en consecuencia, mediante el establecimiento de una sociedad sin clases, mediante la exclusión, violenta en caso necesario, de la dictadura capitalista. El ala moderada no está de acuerdo con esta opinión, sino que insiste en que la democracia puede alcanzarse en cierta medida, aun bajo el capitalismo, y en que es posible, por lo tanto, llegar a la revolución social mediante reformas pacíficas y graduales. Pero incluso el ala moderada insiste en que esta revolución pacífica no es segura, señalando que es muy probable que la burguesía recurra a la fuerza, ante la perspectiva de ser derrotada por los trabajadores en el campo de batalla democrático y sostiene que, en este caso, estaría plenamente justificado que los trabajadores reaccionaran y establecieran su

gobierno por medios violentos.[13] Ambas alas pretenden representar el verdadero pensamiento marxista y, en cierto sentido, las dos tienen razón. En efecto, como dijimos más arriba, las opiniones de Marx al respecto eran algo ambiguas, debido a su enfoque historicista; por encima de éste, parece haber variado de idea durante el curso de su vida, pasando de un punto de partida radical a una posición ulterior más moderada.[14]

Consideremos primero la *posición radical,* puesto que parece ser la única que encaja dentro de la tendencia general de *El Capital* y del razonamiento profético marxista. En efecto, la principal doctrina de *El Capital* es que el antagonismo entre el capitalista y el obrero debe aumentar necesariamente y que no existe la posibilidad de avenencia alguna, de modo que la única alternativa es la destrucción del capitalismo, ya que no su mejoramiento. Convendrá citar aquí el pasaje fundamental de *El Capital,* donde Marx resume finalmente la «tendencia histórica de la acumulación capitalista». He aquí lo que expresa:[15] «Paralelamente con la continua disminución del número de magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso, aumenta la miseria, la opresión, la servidumbre, la degradación y la explotación; pero, al mismo tiempo, se levanta la indignación rebelde de la clase trabajadora, cada vez mayor en número, y cada vez más disciplinada, unida y organizada por el engranaje mismo del método capitalista de producción. En definitiva, el monopolio del capital se convierte en una ligadura del modo de producción que ha prosperado bajo su imperio. Tanto la centralización de los medios de producción en unas pocas manos como la organización social del trabajo alcanzan un punto tal en que la vestidura capitalista se convierte en una camisa de fuerza, hasta que estalla. Entonces habrá sonado la hora de la propiedad capitalista privada: los expropiadores serán expropiados».

En vista de este pasaje fundamental, no pueden caber mayores dudas de que la esencia de la enseñanza de Marx, en *El Capital,* era la imposibilidad de reformar al capitalismo, y la profecía de su violenta extirpación; doctrina ésta que corresponde, como se ve, a la del ala radical, aparte de encajar perfectamente en el argumento profético. En efecto, si damos por sentada no sólo la premisa del segundo paso, sino también la primera conclusión, tendrá que seguirse la profecía de la revolución social, de acuerdo con el

pasaje que acabamos de transcribir. (Y también habrá de seguirse la victoria de los trabajadores, según dijimos en el capítulo anterior). En realidad, resulta difícil imaginar una clase trabajadora perfectamente unida y consciente de su situación que no termine —en caso de que su miseria no pudiese ser mitigada por otros medios— por efectuar una tentativa definida de derribar el orden social. Pero claro está que eso no salva la segunda conclusión, pues ya hemos demostrado que la primera carece de validez, y es evidente que únicamente de la premisa, de la teoría de la riqueza y miseria crecientes, no puede derivarse la inevitabilidad de la revolución social. Tal como dijéramos en nuestro análisis de la primera conclusión, todo lo más que puede afirmarse es que pueden resultar inevitables algunos conatos rebeldes; pero puesto que no estamos seguros de la unión de clase ni de la existencia de una conciencia de clase desarrollada entre los trabajadores, no podemos identificar estos conatos con la revolución social. (Tampoco tienen por qué ser victoriosos, de modo que el supuesto de que representan a la revolución social no encajaría con lo sostenido en el tercer paso).

A diferencia de la posición radical que, por lo menos, encuadra satisfactoriamente en el argumento profético, la *posición moderada* lo destruye totalmente. Pero como dijimos antes, también ésta cuenta con el apoyo de la autoridad de Marx. Marx vivió lo bastante para ver la sanción efectiva de reformas que, según su teoría, no habrían sido posibles. Pero, naturalmente, nunca se le ocurrió que estas mejoras logradas por los obreros constituyesen, al mismo tiempo, otras tantas refutaciones de su teoría. Su ambigua concepción historicista de la revolución social le permitió interpretar estas reformas como su anuncio[16] o, incluso, como su comienzo. Como nos dice Engels,[17] Marx llegó a la conclusión de que al menos en Inglaterra «podría lograrse la inevitable revolución social por medios enteramente pacíficos y legales». No olvidó agregar, por cierto, que no tenía casi ninguna esperanza de que la clase gobernante inglesa se rindiese, sin una «”rebelión en pro de la esclavitud” a esta revolución pacífica y legal». Este dato concuerda con una carta[18] en la que Marx declaraba, sólo tres años antes de su muerte, que: «Mi partido… no considera que la revolución en Inglaterra es *necesaria* pero sí —de acuerdo

con los antecedentes históricos— *posible».* Cabe advertir que en el primero, por lo menos, de estos enunciados, se ha expresado claramente la teoría del «ala moderada», es decir, la teoría de que en caso de que la clase gobernante no se someta, será inevitable el empleo de la violencia.

A mi juicio, estas teorías moderadas destruyen por completo el razonamiento profético.[19] Suponen, en efecto, la posibilidad de una transacción, de una reforma gradual del capitalismo y, por consiguiente, de un antagonismo de clase cada vez menor. Pero la base fundamental y única del argumento protético es el supuesto del aumento del antagonismo de clase. No es lógicamente necesario que una reforma gradual, alcanzada a través de determinadas componendas, conduzca a la completa destrucción del sistema capitalista; que los trabajadores, que han aprendido por experiencia que pueden mejorar su suerte mediante una reforma gradual, prefieran desechar este método, aun cuando no les proporcione la «victoria completa», es decir, el sometimiento de la clase gobernante; que se rehúsen a avenirse con la burguesía ya dejarla en posesión de los medios de producción, en lugar de arriesgar toda su conquista, formulando exigencias que podrían conducir a choques violentos. Sólo si se supone que «los proletarios nada tienen que perder salvo sus cadenas»;[20] sólo si se supone que la ley del aumento de la miseria es válida o que, en todo caso, hace imposible toda mejora, sólo entonces podrá profetizarse que los trabajadores se verán obligados a realizar la tentativa de derribar el sistema entero. La interpretación evolucionista de la «revolución social» destruye, de este modo, todo el edificio marxista, desde el primero hasta el último ladrillo; lo único que quedaría del marxismo sería su enfoque historicista. Si todavía se intenta formular una profecía histórica, ésta deberá basarse en un argumento enteramente nuevo.

Si tratamos, pues, de elaborar un nuevo argumento acorde con las últimas ideas de Marx y con las del ala moderada, reteniendo el máximo posible de la teoría original, llegaremos a un argumento basado por completo en la afirmación de que la clase trabajadora representa, o representará en el futuro, la *mayoría* del pueblo. El razonamiento sería más o menos de este tenor: el capitalismo será transformado por una «revolución social», por la cual no entendemos sino el avance de la lucha de clases entre

capitalistas y trabajadores. Esta revolución puede desarrollarse, o bien mediante métodos graduales y democráticos, o bien violentamente, o bien, de forma gradual y violenta alternativamente. Todo esto dependerá de la resistencia ofrecida por la burguesía. Pero, en todo caso, y particularmente si el proceso se desarrolla de forma pacífica, deberá terminar con la asunción de los trabajadores a «la posición de la clase gobernante»,[21] tal como lo expresa el *Manifiesto*; ellos deberán «ganar la batalla de la democracia», pues «el movimiento proletario es el consciente movimiento independiente de la inmensa mayoría, en bien de la inmensa mayoría».

Importa comprender que aun bajo esta nueva forma moderada la predicción es insostenible. He aquí la razón: si se admite la posibilidad de una reforma gradual, debe abandonarse la teoría del aumento de la miseria; pero con esto se desvanece la más mínima sombra de justificación para afirmar que los trabajadores industriales habrán de formar un día «la inmensa mayoría» del pueblo. No es mi propósito significar que esta aseveración habría de seguirse realmente de la teoría marxista del aumento de la miseria, puesto que dicha teoría nunca prestó mayor atención a los granjeros y agricultores. Pero si no vale la ley de la miseria creciente, según la cual la clase media se reduce progresivamente al nivel del proletariado, deberemos prepararnos para admitir que continúa existiendo una clase media muy considerable (o bien, que ha surgido una nueva clase media) y que ésta puede cooperar con las otras clases no proletarias para oponerse a las pretensiones de poder por parte de los obreros, y nadie podría decir a ciencia cierta cuál sería el resultado de semejante lucha. En realidad, la estadística ya no revela la menor tendencia a aumentar por parte de los obreros industriales en relación con otras partes de la población. Se observa, más bien, la tendencia opuesta, pese al hecho de que prosigue la acumulación de instrumentos de producción. Este solo hecho refuta la validez de nuestro nuevo argumento profético. Lo único que resta es la importante observación (que no llena, sin embargo, los pretenciosos requisitos de una profecía histórica) de que las reformas sociales se producen, en gran medida,[22] bajo la presión de los oprimidos o (si así se prefiere) bajo la presión de la lucha de clases, es decir, que la emancipación

de los oprimidos debe ser, en gran medida, la conquista de los propios oprimidos.[23]

IV

El argumento profético es insostenible e irreparable en todas sus interpretaciones, ya sean radicales o moderadas. Pero para la plena comprensión de esta situación, no basta refutar la profecía bajo su nueva forma, sino que también es necesario examinar la *ambigua actitud hacia el problema de la violencia* que cabe observar tanto en el partido marxista radical como en el moderado. Esta actitud tiene, a mi juicio, una considerable influencia directa sobre el problema práctico de la victoria final en la «batalla de la democracia»; en efecto, allí donde el ala marxista moderada ha ganado o ha estado cerca de ganar los comicios generales, una de las razones parece haber sido siempre la de haber atraído grandes sectores de la clase media. Y esto se debió a su humanitarismo, a su defensa de la libertad y su lucha contra la opresión. Pero la *ambigüedad sistemática* de su actitud hacia la violencia no sólo tiende a neutralizar esta atracción, sino que favorece directamente el interés de los antidemócratas, antihumanitaristas y fascistas.

Hay en la doctrina marxista dos ambigüedades íntimamente relacionadas, de considerable importancia desde este punto de vista. Una de ellas es la ambigua actitud hacia la violencia a que venimos refiriéndonos, basada en el enfoque historicista. La otra es la forma ambigua en que los marxistas hablan de «la conquista del poder político por el proletariado», tal como lo expresa el *Manifiesto*.[24] ¿Qué significa esto? Puede significar, ya veces se interpreta en este sentido, que el partido de los trabajadores tiene el fin inofensivo y evidente de todo partido democrático: obtener una mayoría en la población y constituir un gobierno. Pero también puede significar —y frecuentemente los marxistas lo entienden en este otro sentido— que el partido, una vez en el poder, se propone atrincherarse en esta posición, vale decir, que se servirá del voto de la mayoría para tornar en extremo dificultosa toda tentativa de desalojarlo del poder por los métodos

democráticos corrientes. La diferencia entre estas dos interpretaciones es decisiva. Si un partido que en cierto momento se encuentra en minoría proyecta suprimir al otro partido, ya sea por la violencia o por medio del voto mayoritario, debe reconocer entonces, a su vez, el derecho del actual partido mayoritario a hacer lo mismo. Y con esto pierde todo derecho moral a quejarse de la opresión, colocándose más bien del mismo lado que aquellos grupos del actual partido gobernante que quieren suprimir la oposición por la fuerza.

Podríamos designar estas dos ambigüedades con las expresiones siguientes: *la ambigüedad de la violencia* y *la ambigüedad de la conquista del poder.* Las dos se hallan arraigadas no sólo en la vaguedad del enfoque historicista, sino también en la teoría marxista del Estado. Si el Estado es, en esencia, una tiranía de clase, entonces es permisible, por un lado, la violencia y, por el otro, todo aquello que pueda hacerse para reemplazar la dictadura de la burguesía por la del proletariado. Afligirse demasiado por la democracia formal sólo revela falta de sentido histórico; después de todo «la democracia… es solamente una de las etapas en el curso del desarrollo histórico», como dice Lenin.[25]

Las dos ambigüedades desempeñan su papel en las doctrinas tácticas tanto del ala radical como de la moderada. Esto es comprensible, puesto que el uso sistemático de la ambigüedad les permite extender el campo social para reclutar futuros adeptos. Trátase de una ventaja táctica que puede conducir fácilmente a una desventaja, sin embargo, en el momento más crítico; puede llevar, efectivamente, a la escisión cuando los miembros más radicales piensen que ha llegado la hora de actuar violentamente. Es posible ilustrar la forma en que el ala radical puede realizar un uso sistemático de la ambigüedad de la violencia con los siguientes extractos tomados de una reciente disección crítica del marxismo efectuada por Parkes.[26] «Dado que el partido comunista de Estados Unidos declara actualmente, no sólo que no propicia la revolución, sino que jamás la defendió, convendría recordar algunas frases del programa de la Internacional Comunista (redactado en 1928)». Parkes cita entonces, entre otros, los siguientes pasajes de este programa: «La conquista del poder por el proletariado no significa "captar" pacíficamente el Estado burgués existente por medio de una mayoría

parlamentaria… La conquista del poder… es la violenta expulsión de la burguesía, la destrucción del aparato estatal capitalista… El partido… se ve abocado a la tarea de conducir a las masas a un ataque directo contra el Estado burgués. Esto se logra mediante… la propaganda… y… la acción en masa… Esta acción en masa incluye… finalmente, la huelga general conjuntamente con la insurrección armada… la última forma… que es la suprema, debe ser puesta en práctica de acuerdo con las reglas de la guerra…». Como se desprende de estas citas, por lo menos esta parte del programa no es nada ambigua; pero esto no impide que el partido realice un uso sistemático de la ambigüedad de la violencia, retirándose, si la situación táctica[27] así lo exige, hacia una interpretación no violenta del concepto de «revolución social», y esto pese al párrafo final del *Manifiesto*[28] (conservado en el programa de 1928): «Los comunistas no se cuidan de encubrir sus ideas y propósitos. Declaran abiertamente que sus objetivos sólo pueden alcanzarse mediante la supresión compulsiva de todas las condiciones sociales existentes…».

Pero todavía de mayor importancia es la forma en que el ala moderada ha empleado sistemáticamente la ambigüedad de la violencia y también la de la conquista del poder. El método fue desarrollado especialmente por Engels sobre la base de las ideas más moderadas de Marx, citadas más arriba, y ha llegado a convertirse en una doctrina táctica de gran influencia en las evoluciones ulteriores. La doctrina a que me refiero podría expresarse de la forma siguiente:[29] nosotros, los marxistas, preferimos con mucho un desarrollo pacífico y democrático hacia el socialismo, si esto es posible. Pero como políticos realistas, prevemos la posibilidad de que la burguesía no se quede de brazos cruzados cuando estemos a punto de alcanzar la mayoría. Lo más probable es que traten entonces de destruir a la democracia y en este caso, no deberemos cejar sin combatir hasta conquistar el poder político. Y puesto que se trata aquí de algo muy factible, debemos preparar a los trabajadores para la eventualidad, pues, de otro modo, traicionaríamos nuestra causa. He aquí uno de los pasajes de Engels[30] relacionados con este tema: «Por el momento… la legalidad… nos favorece tanto que tendríamos que estar locos para abandonarla. Pero está por verse si la burguesía… no habrá de abandonarla primero a fin de

destruirnos por la violencia. *¡Dad el primer golpe, señores de la burguesía!* No cabe ninguna duda: ellos serán los primeros en golpear. Un bonito día… la burguesía se cansará de… mirar la fuerza en rápido crecimiento del socialismo y tendrá que acudir a la ilegalidad y a la violencia». Lo que habrá de suceder entonces queda sumido, sistemáticamente, en la ambigüedad. Y esta ambigüedad es utilizada como una amenaza, pues en los últimos pasajes Engels se dirige a los «señores de la burguesía» del modo siguiente: «Si… rompéis la constitución… entonces el partido Demócrata Social será libre de actuar o de abstenerse de actuar contra vosotros, según lo que más le guste. Pero por cierto que no os dirá ahora lo que piensa hacer…».

Es interesante observar la gran diferencia que media entre esta doctrina y la concepción original del marxismo que predicaba que la revolución habría de llegar como resultado de la creciente presión del capitalismo sobre los trabajadores y no a la inversa, es decir, por la creciente presión del exitoso movimiento de las clases trabajadoras sobre los capitalistas. Este notable cambio de frente[31] nos muestra la influencia del verdadero desarrollo social que resultó dirigirse hacia una miseria cada vez menor. Pero la nueva doctrina de Engels, que deja la iniciativa revolucionaria o, mejor dicho, contrarrevolucionaria, a la clase gobernante, es tácticamente absurda y se halla condenada al fracaso. La teoría marxista original enseñaba que la revolución de los trabajadores estallaría en el punto culminante de una depresión, esto es, en el momento en que el sistema político se hubiese debilitado por el derrumbe del sistema económico, situación ésta que habría de contribuir considerablemente a la victoria de los trabajadores. Pero si se invita a los «señores de la burguesía» a dar el primer golpe, ¿es acaso concebible que sean tan estúpidos que no elijan para ello el momento más oportuno? ¿No es más natural suponer que harán toda clase de preparativos para la guerra que van a librar? Y puesto que, según la teoría, detentan el poder, ¿esta preparación previa no habrá de significar la movilización de fuerzas tales contra los trabajadores que éstos no tendrán la menor esperanza de vencer? No puede salirse al encuentro de esta objeción modificando la teoría de tal forma que los trabajadores no deban esperar hasta que el otro bando dé el primer golpe y puedan

anticipárseles, puesto que, sobre la base de su propia hipótesis siempre les resultará fácil, a quienes detentan el poder, tomar la delantera en los preparativos bélicos; por ejemplo, preparando fusiles mientras los trabajadores preparan palos, ametralladoras mientras preparan fusiles, y bombas mientras preparan ametralladoras, etc.

V

Pero esta objeción, pese a todo lo práctica que es y a hallarse corroborada por la experiencia, es apenas superficial. Los principales defectos de la doctrina son mucho más profundos. En la objeción que ahora pasaremos a formular, trataremos de demostrar que tanto el supuesto de la doctrina como sus consecuencias tácticas son tales que lo más probable es que *produzcan* precisamente esa reacción antidemocrática de la burguesía que prevé la teoría, pese a clamar (con ambigüedad) que la repudia: el fortalecimiento del elemento antidemocrático en la burguesía y, en consecuencia, la guerra civil. Y como ya sabemos, esto puede conducir a la derrota y al fascismo.

La objeción a que nos referimos es, en pocas palabras, que la doctrina táctica de Engels y, más en general, las ambigüedades de la violencia y la conquista del poder, hacen imposible el funcionamiento de la democracia, una vez adoptadas por un importante partido político. Fundamentamos esta crítica en la afirmación de que la democracia sólo puede funcionar si los principales partidos se adhieren a la idea de sus funciones, que podrían sintetizarse en algunas reglas como las siguientes (véase también la sección II del capítulo 7):

1) La democracia no puede definirse cabalmente como el gobierno de la mayoría, si bien la institución de las elecciones generales es de suma importancia. En efecto, podría darse el caso de una mayoría que gobernase tiránicamente. (La mayoría de todos los que miden menos de 1,80 puede decidir que la minoría de los que pasan esa altura paguen todos los impuestos). En una democracia las facultades de los gobernantes deben hallarse limitadas y el criterio primordial de su función debe ser éste: en una

democracia, los magistrados —es decir, el gobierno— pueden ser expulsados por el pueblo sin derramamiento de sangre. De este modo, si los hombres que detentan el poder no salvaguardan aquellas instituciones que aseguran a la minoría la posibilidad de trabajar para lograr un cambio pacífico, su gobierno será una tiranía.

2) Sólo es preciso distinguir entre dos formas de gobierno, vale decir, aquellas que poseen instituciones de este tipo y las que no las poseen; en otras palabras, entre democracia y tiranía.

3) Una constitución democrática consecuente sólo debe excluir un tipo de modificaciones del sistema legal, a saber, aquel que pondría en peligro su carácter democrático.

4) En una democracia, la plena protección de las minorías no debe extenderse a aquellos que violan la ley y, especialmente, a aquellos que incitan a otros a derribar violentamente el régimen democrático.[32]

5) Toda política tendente a crear instituciones para salvaguardia de la democracia debe basarse siempre en el supuesto de que puede haber tendencias antidemocráticas latentes tanto entre los gobernantes como entre los gobernados.

6) Si se destruye la democracia, se destruyen todos los derechos. Y aun cuando subsistan ciertas ventajas económicas en favor del pueblo, ello será sólo merced a su sufrimiento.[33]

7) La democracia suministra un inestimable campo de batalla para cualquier reforma razonable, dado que permite efectuar modificaciones sin violencia. Pero si no se coloca la preservación de la democracia por encima de toda otra consideración en cada una de las batallas libradas en este campo, las tendencias antidemocráticas latentes que nunca faltan (y que atraen a aquellos que sufren la tensión de la civilización, para usar la expresión utilizada en el capítulo 10) pueden provocar la caída de la democracia. Si todavía no se ha alcanzado la perfecta comprensión de estos principios, entonces deberemos luchar para lograrla. La política opuesta puede resultar fatal, haciéndonos perder la más importante de las batallas, la batalla por la democracia.

En oposición a esta política, podría decirse que la de los partidos marxistas se caracteriza por *hacer desconfiar de la democracia a los*

trabajadores. «En realidad, el Estado no es más —dice Engels—[34] que un engranaje para la opresión de una clase por parte de otra, y esto no vale menos para una república democrática que para una monarquía». Pero semejantes ideas deben acarrear.

a) Una política de censura de la democracia por todos los males que no impide, en lugar de reconocer que son los demócratas quienes deben ser censurado, y, por lo general, la oposición no menos que la mayoría. (Toda oposición tiene la mayoría que se merece).

b) Una política tendente a inculcar en los gobernados la idea de que el Estado no es de ellos sino de los gobernantes.

c) Una prédica de que sólo hay una manera de mejorar las cosas y es ésta la *completa conquista del poder.* Pero esto pasa por alto la virtud realmente importante de la democracia, es decir, la de contener y equilibrar el poder.

Una política semejante equivale a atentar contra la sociedad abierta, ganando para esta causa la colaboración incondicional de una quinta columna inconsciente. Y contra el *Manifiesto* que declara[35] ambiguamente: «El primer paso en la revolución de la clase trabajadora es elevar el proletariado a la posición de la clase gobernante, ganar la batalla de la democracia», nosotros afirmamos que si admitimos este primer paso, la batalla de la democracia estará perdida.

Tales son las consecuencias generales de las doctrinas tácticas de Engels y de las ambigüedades fundadas en la teoría de la revolución social. En última instancia no son más que las consecuencias finales de la forma platónica de plantear el problema de la política mediante el interrogante: «¿Quiénes deben gobernar?» (véase capítulo 7). Es tiempo ya de que aprendamos que la pregunta: «¿*Quién* debe detentar el poder en el Estado?», importa muy poco si se la compara con las preguntas: «¿*Cómo* se detenta el poder?» y *«¿cuánto* poder se detenta?», Debemos aprender que, a la larga, todos los problemas políticos son institucionales y se refieren más al marco legal que a las personas, de modo que el progreso hacia una mayor igualdad sólo puede hallarse respaldado por el control institucional del poder.

VI

Al igual que en el capítulo anterior, ahora ejemplificaremos el segundo paso, mostrando algo del modo en que la profecía ha influido sobre las recientes evoluciones históricas. Todos los partidos políticos tienen uno u otro tipo de «intereses creados» en los movimientos impopulares de su adversario. Así, podría decirse que viven de ellos, hallándose siempre listos a destacarlos, exagerarlos, o, incluso, buscarlos cuidadosamente. Pueden llegar, asimismo, a estimular los errores políticos de sus adversarios en la medida en que esto no los obligue a compartir la responsabilidad de los mismos. Esto, junto con la teoría de Engels, condujo a algunos partidos marxistas a vivir a la expectativa de las maniobras políticas realizadas por sus adversarios contra la democracia. En lugar de combatirlas con dientes y uñas, se contentaban con decirles a sus adeptos: «Ved lo que hace esta gente. Eso es lo que llaman democracia. ¡Eso es lo que llaman libertad e igualdad! Acordaos de esto cuando llegue *el día de arreglar cuentas».* (Frase ambigua que podría referirse igualmente a las elecciones o a la revolución). Esta política de dejar al adversario que se ponga al descubierto debe conducir al desastre cuando se la extiende a las maniobras contra la democracia. Es la política de los que mucho hablan y nada hacen ante la inminencia de un peligro real y creciente. Es la política consistente en hablar de guerra y actuar pacíficamente que tan bien les enseñó a los fascistas la inestimable técnica opuesta de hablar pacíficamente mientras se hace la guerra.

No cabe ninguna duda acerca del papel desempeñado por esta ambigüedad, en manos de los grupos fascistas que querían destruir la democracia. En efecto, no debemos olvidar la posibilidad de que existan estos grupos y de que su influencia sobre la llamada burguesía dependa considerablemente de la política adoptada por los partidos obreros.

Consideremos más de cerca, por ejemplo, el empleo efectuado en la lucha política de la amenaza de revolución o aun de las huelgas *políticas* (a diferencia de las relativas a salarios, etc).. Como explicamos más arriba, la cuestión decisiva sería, aquí, la de establecer si esos medios son utilizados como armas ofensivas o solamente en defensa de la democracia. En el seno

de una democracia podrían justificarse como armas puramente defensivas, e históricamente siempre que se las empleó resueltamente en relación con una exigencia defensiva y clara, se logró con todo éxito el fin perseguido. (Recuérdese el rápido fracaso del golpe de estado de Kapp). Pero si se las usa como arma ofensiva deben conducir al fortalecimiento de las tendencias antidemocráticas en el campo adversario, puesto que tornan claramente impracticable la democracia. Además, un uso semejante puede restar al arma toda eficacia para [a defensa. Si utilizamos el látigo aun cuando el perro se porta bien, cuando lo necesitemos para corregirlo por una desobediencia ya no nos servirá de nada. La defensa de la democracia debe lograr que los experimentos antidemocráticos les resulten demasiado caros a quienes los intentan, mucho más caros que una transacción democrática… La utilización por parte de los trabajadores de cualquier clase de presión no democrática tenderá a conducir a una contrapresión similar o, incluso, antidemocrática, provocando un movimiento contra la democracia. Estos movimientos antidemocráticos por parte de los gobernantes son, por supuesto, mucho más serios y peligrosos que los movimientos similares por parte de los gobernados. La tarea de los trabajadores sería entonces la de luchar resueltamente contra esta peligrosa maniobra, detenerla en sus mismos comienzos. Pero ¿cómo combatirla ya en nombre de la democracia? Su propia conducta antidemocrática les dará a sus enemigos y a los de la democracia la oportunidad que necesitan.

Los hechos del proceso descrito pueden ser interpretados, si se quiere, de manera distinta; en ciertos casos pueden conducir a la conclusión de que la democracia «no sirve». Tal ha ocurrido con muchísimos marxistas. Después de haber sido derrotados en lo que tenían por una lucha democrática (perdida en el mismo momento en que formularon su doctrina práctica), se dijeron: «Hemos sido demasiado indulgentes, demasiado humanos; la próxima vez haremos realmente una revolución sangrienta». Es como si un hombre que perdiese un *match de box* llegase a la conclusión de que el boxeo no sirve y de que, por lo tanto, debiera haber usado un garrote… El hecho es que los marxistas enseñaron a los trabajadores la teoría de la guerra de clases, pero su práctica, a los matones reaccionarios de la burguesía. Y así, mientras Marx hablaba de guerra, sus adversarios lo

escuchaban atentamente, y entonces comenzaron a predicar la paz y a acusar a los trabajadores de beligerancia, cargo que los marxistas no podían levantar, puesto que la guerra de clases había sido su lema favorito. Y entonces los fascistas pusieron manos a la obra.

Hasta aquí, el análisis abarca principalmente ciertos partidos demócratas sociales más «radicales», que basaron totalmente su política en la ambigua doctrina táctica de Engels. Los desastrosos efectos de la estrategia de Engels se vieron agravados en su caso por la falta de un programa práctico, según vimos en el capítulo anterior. Pero también los comunistas adoptaron la táctica aquí censurada, en ciertos países y durante ciertas épocas, especialmente allí donde los demás partidos obreros, por ejemplo, el Demócrata Social y el Laborista, observaban las normas democráticas.

Pero el caso no era el mismo con los comunistas, ya que éstos poseían un programa que podría sintetizarse en la frase: «¡Copiemos a Rusia!». Esto hizo que sus doctrinas revolucionarias adquiriesen un carácter más definido, al tiempo que se afirmaron en el principio de que la democracia sólo significa la dictadura de la burguesía.[36] De acuerdo con este principio, no sería mucho lo que se perdería y sí bastante, en cambio, lo que podría ganarse, si esa dictadura disfrazada se hiciera franca y evidente para todo el mundo, pues esto no haría sino acelerar la revolución.[37] Así, llegaron a esperar, incluso, que una dictadura totalitaria en Europa Central apresurase las cosas. Después de todo, puesto que la revolución debía llegar, el fascismo sólo podía ser uno de los medios para acarreada, tanto más cuanto que ya hacía tiempo que debía haberse producido. Pese a sus atrasadas condiciones económicas, Rusia ya la había realizado. Sólo las vanas esperanzas alentadas por la democracia[38] la detenían en los países más avanzados. De modo que la destrucción de la democracia a manos de los fascistas no tendría otro efecto que promover la revolución, al desengañar definitivamente a los obreros con respecto a los métodos democráticos. Con esto, el ala radical del marxismo[39] sintió que había descubierto la «esencia» y el «verdadero papel histórico» del fascismo. El fascismo era, pues, esencialmente, *la última etapa de la burguesía.* Consecuentemente con esta convicción los comunistas no lucharon cuando los fascistas se apoderaron del gobierno. (Nadie esperaba que los demócratas sociales

combatiesen). En efecto, los comunistas estaban convencidos de que la revolución proletaria estaba retrasada y que el interludio fascista, necesario para su aceleración,[40] no podía durar más de unos pocos meses. De modo que no se les exigió a los comunistas la menor acción: eran tan inofensivos como corderos. En ningún momento debió enfrentar la conquista fascista del poder un «peligro comunista». Como Einstein lo señaló una vez, de todos los grupos organizados de la colectividad, el único que ofreció una resistencia seria fue la Iglesia o, mejor dicho, un sector de la Iglesia.

CAPÍTULO 20

EL CAPITALISMO Y SU DESTINO

SEGÚN la teoría de Marx, el capitalismo opera bajo el influjo de contradicciones internas que amenazan llevarlo a la ruina. El análisis minucioso de estas contradicciones y del movimiento histórico que imprimen a la sociedad constituye el primer paso del razonamiento profético de Marx. Dicho paso no sólo es el más importante de toda su teoría, sino también aquel al que le dedicó el mayor trabajo, puesto que prácticamente el total de los tres volúmenes que forman *El Capital* (más de 2200 páginas en la edición original)[1] se halla consagrado a su elaboración. Es, asimismo, el paso menos abstracto del razonamiento, puesto que está basado en un análisis descriptivo —fundamentado en la estadística— del sistema económico de su tiempo, esto es, el capitalismo sin trabas.[2] Como dice Lenin: «Marx deduce la inevitabilidad de la transformación de la sociedad capitalista en el socialismo, íntegra y exclusivamente a partir de la *ley económica del movimiento de la sociedad contemporánea»*.

Antes de pasar a explicar con algún detenimiento el primer paso de la argumentación profética de Marx, trataremos de describir brevemente sus principales ideas.

Marx cree que la competencia capitalista determina la conducta del capitalista aunque éste no lo quiera. Así, lo fuerza a acumular capital y, al hacerlo, actúa en contra de sus propios intereses económicos a largo plazo (ya que la acumulación del capital tiende a producir una caída en los beneficios). Pero aun cuando opere en contra de su interés personal, actuará en beneficio del desarrollo histórico; trabajará, sin saberlo, para el progreso económico y el socialismo. Esto se debe al hecho de que la acumulación del capital significa: *a)* una mayor productividad, una mayor riqueza y la concentración de ésta en pocas manos, y *b)* una mayor pobreza y miseria: los trabajadores apenas logran subsistir con salarios bajos, de hambre,

principalmente por el hecho de que el excedente de trabajadores, el llamado «ejército industrial de reserva», mantiene los salarios al nivel más bajo posible. El ciclo económico impide, durante cualquier lapso, la absorción de este excedente de mano de obra por parte de la industria en crecimiento. Aun cuando lo desearan, los capitalistas no podrían modificar estos hechos, pues el porcentaje decreciente de sus beneficios torna su propia situación económica demasiado precaria para poder emprender cualquier acción eficaz. De esta forma, la acumulación capitalista resulta ser un proceso suicida y contradictorio, aun cuando fomente el progreso técnico, económico e histórico hacia el socialismo.

I

Las premisas del primer paso son las leyes de la competencia capitalista y de la acumulación de los medios de producción. La conclusión es la ley del aumento de la riqueza y la miseria. Comenzaremos nuestro examen con una explicación de estas premisas y conclusiones.

Bajo el régimen del capitalismo, la competencia entre los capitalistas desempeña un papel de suma importancia. «La batalla de la competencia» como la llama Marx en el análisis que de ella hace en *El Capital*.[3] se libra vendiendo los artículos producidos, si es posible, a un precio inferior al que podrían aceptar los competidores. «Pero la baratura de un artículo —explica Marx— depende, a su vez, siendo iguales las demás circunstancias, de la productividad del trabajo, y ésta, nuevamente, de la escala de producción». En efecto, la producción en gran escala permite, generalmente, utilizar una maquinaria más especializada y en mayor cantidad, lo cual aumenta la productividad de los obreros y le permite al capitalista producir y vender a un precio más bajo. «Los grandes capitalistas aventajan considerablemente, por lo tanto, a los pequeños… La competencia siempre termina con la ruina de los capitalistas menores y con el paso de su capital a las manos del vencedor». (El sistema crediticio, como señala Marx, no hace sino acelerar este proceso).

De acuerdo con el análisis de Marx, el fenómeno descrito, la *acumulación originada en la competencia,* presenta dos aspectos diferentes. Uno de ellos es que el capitalista se ve forzado a acumular o concentrar cada vez más capital a fin de sobrevivir; en la práctica, esto equivale a invertir cada vez más capital en un número cada vez mayor de máquinas —cada vez más nuevas— aumentando así, continuamente, la *productividad* de sus obreros. El otro aspecto de la acumulación del capital es la *concentración* de una riqueza creciente en las manos de diversos capitalistas, y de la clase capitalista, y paralelamente con ese aumento de la riqueza se produce la reducción del número de capitalistas, movimiento al que Marx dio el nombre de *centralización*[4](en contraposición a la mera acumulación o concentración).

Pues bien, tres de estos términos, a saber, la competencia, la acumulación y la creciente productividad indican, según Marx, las tendencias fundamentales de toda producción capitalista; son esas mismas tendencias a que hicimos referencia cuando describimos la *premisa* del primer paso como «las leyes de la competencia y la acumulación capitalistas». Los términos cuarto y quinto, la concentración y la centralización, indican, sin embargo, una tendencia que forma parte de la *conclusión* del primer paso, pues señalan la tendencia hacia el aumento continuo de la riqueza y hacia su centralización en un número de manos cada vez menor. Con todo, sólo se llega a la otra parte de la conclusión, la ley del aumento de la miseria, mediante un argumento mucho más complicado. Pero antes de comenzar su explicación, deberemos aclarar esta segunda conclusión.

La expresión «aumento de la miseria» puede significar, tal como la usó Marx, dos cosas distintas. Puede ser utilizada para describir la extensión de la miseria, indicando su propagación sobre un número de gente cada vez mayor, o bien se la puede utilizar para indicar una intensificación del sufrimiento del pueblo. Sin duda Marx creía que la miseria aumentaba tanto en extensión como en intensidad. Esto era, sin embargo, más de lo que necesitaba para su objeto. A los fines del razonamiento profético era lo mismo (si no mejor)[5] una interpretación más amplia de la expresión «miseria creciente», esto es, una interpretación según la cual aumentase la

extensión de la miseria, aumentando o no correlativamente su intensidad, pero sin demostrar, en todo caso, ningún decrecimiento perceptible.

Sin embargo, cabe hacer una observación todavía mucho más importante. Para Marx, el aumento de la miseria involucra, fundamentalmente, un *aumento de la explotación de los obreros empleados, no sólo en número, sino también en intensidad.* Debemos agregar que entraña, además, un aumento del sufrimiento, así como también del número de los desocupados, que Marx[6] bautizó con el nombre de «excedente (relativo) de la población», o «ejército industrial de reserva». Pero la función de los desocupados es, en este proceso, ejercer presión sobre los obreros empleados, ayudando así a los capitalistas en sus esfuerzos para extraer beneficios de los obreros ocupados; en una palabra, para explotarlos. «El ejército industrial de reserva —expresa Marx— responde al capitalismo exactamente como si sus miembros hubieran sido enseñados por los capitalistas a su propia costa. Para satisfacer sus propias necesidades, el capital crea una reserva permanentemente disponible de material humano explotable… Durante los períodos de depresión y semiprosperidad,[7] el ejército industrial de reserva mantiene su presión sobre las filas de los obreros ocupados y durante los períodos de producción excesiva y prosperidad, sirve para poner rienda a sus aspiraciones». El aumento de la miseria es, en esencia, según Marx, el aumento de la explotación de la capacidad de trabajo, y puesto que la capacidad de trabajo de los desocupados no es explotada, éstos sólo pueden desempeñarse en este proceso como auxiliares honorarios de los capitalistas en la explotación de los obreros ocupados. El punto es sumamente importante dado que con posterioridad los marxistas se han referido frecuentemente a la desocupación como uno de los hechos empíricos que atestiguan la verdad del principio de que la miseria tiende a aumentar; pero sólo se puede afirmar que la desocupación corrobora la teoría de Marx si con ella va aparejada una mayor explotación de los obreros ocupados, es decir, jornadas más largas de trabajo y salarios más bajos.

Esto bastará para explicar el concepto de «miseria creciente». Pero resta explicar todavía la *ley* del aumento de la miseria que Marx pretendió haber descubierto. Nos referimos con esto a la doctrina de Marx que sirve a

manera de eje a todo el argumento profético, a saber, la doctrina de que el capitalismo no está en condiciones de comprometerse a disminuir la miseria de los trabajadores, ya que el mecanismo de la acumulación capitalista mantiene al capitalista bajo una fuerte presión económica, que se ve forzado a transmitir a los trabajadores si no quiere sucumbir. Ésta es la razón por la que los capitalistas no pueden transigir ni pueden satisfacer ninguna exigencia importante de los trabajadores, aun cuando quieran hacerlo; ésta es la razón por la que el «capitalismo no puede ser reformado, sino destruido».[8] Claro está que tal ley es la conclusión decisiva del primer paso. La otra conclusión, la ley del aumento de la riqueza, sería una cuestión inofensiva si fuese posible, por ejemplo, que el aumento de riqueza fuese compartido por los trabajadores. La afirmación marxista de que esto es imposible, será, por lo tanto, el principal tema de nuestro análisis crítico. Pero antes de pasar a la exposición y crítica de los argumentos de Marx que abonan esta afirmación, haremos un breve comentario acerca de la primera parte de la conclusión, vale decir, la teoría del aumento de la riqueza.

Difícilmente pueda cuestionarse la tendencia hacia la acumulación y concentración de la riqueza observada por Marx. También su teoría del aumento de la productividad es, en esencia, inobjetable. Si bien puede haber límites para los beneficios reportados por el crecimiento de una empresa a su productividad, no existe prácticamente ningún límite para los beneficios acarreados por el mejoramiento y la acumulación de la maquinaria. Pero en cuanto a la tendencia hacia la centralización del capital en un número de manos cada vez menor, las cosas ya no son tan simples. Indudablemente, existe cierta tendencia en esa dirección y podemos admitir que en un sistema capitalista sin trabas son pocas las fuerzas que actúan en sentido contrario. No es mucho lo que puede decirse contra esta parte del análisis de Marx, como descripción del capitalismo sin trabas. Pero si se la considera una profecía, entonces ya es menos plausible. En efecto, sabemos que existen actualmente una cantidad de medios que permiten a la legislación intervenir en esos asuntos. Los impuestos, en particular los impuestos a la herencia, pueden usarse eficazmente para combatir esta centralización y así ha sucedido en la práctica. También puede recurrirse a una legislación que impida la formación de *trusts,* aunque quizá esto sea

menos efectivo. Para justipreciar el rigor del argumento profético de Marx debemos considerar la posibilidad de grandes progresos en esta dirección y, al igual que en capítulos anteriores, debemos declarar que el argumento en que Marx funda su profecía de la centralización del capital o disminución del número de capitalistas, no es concluyente.

Habiendo explicado las principales premisas y conclusiones del primer paso y habiendo rebatido la primera conclusión, podemos dedicarnos ahora por entero a la derivación que efectúa Marx de la otra conclusión, a saber, la ley profética del aumento de la miseria. En sus tentativas para establecer esta profecía, pueden distinguirse tres corrientes de pensamiento diferentes. En las próximas cuatro secciones de este capítulo las trataremos bajo los siguientes encabezamientos: II. La teoría del valor; III. El efecto del excedente de población sobre los salarios; IV. El ciclo económico y V. Los efectos de la caída del cociente del beneficio.

II

La teoría del valor, de Marx, considerada habitualmente tanto por los marxistas como por los antimarxistas la piedra angular de su credo, es, en mi opinión, una de sus partes de menor importancia; en realidad, la única razón que me mueve a tratarla, en lugar de pasar directamente al próximo tema, es la fama de que goza, lo cual, ya que disiento en este sentido, me obliga a exponer las razones que tengo para ello. Pero antes que nada quiero dejar bien claro, que al sostener que la teoría del valor es una parte redundante del marxismo, no estoy atacando a Marx sino más bien defendiéndolo. En efecto, no cabe casi ninguna duda de que los numerosos críticos que han demostrado que la teoría del valor es sumamente débil en sí misma, tienen, en esencia, perfecta razón. Pero aun cuando estuviesen equivocados, la posición marxista no se vería sino fortalecida si se estableciese que sus decisivas doctrinas histórico-políticas pueden ser elaboradas con entera independencia de aquella discutida teoría.

La idea de la llamada *teoría laboral del valor,* adaptada a los fines marxistas de las anticipaciones de precursores (Marx se refiere

especialmente a Adam Smith y David Ricardo),[9] es bastante simple. Si necesitamos un carpintero, le tenemos que pagar por horas. Si le preguntamos por qué determinada tarea cuesta más que otra, nos dirá que porque requiere más trabajo. Claro está que además de la mano de obra deberemos pagar la madera. Pero si analizamos este último aspecto un poco más de cerca veremos que, indirectamente, estamos pagando la mano de obra involucrada en la forestación, la tala, el transporte, el trabajo de sierra, etc. Esta consideración nos sugiere la teoría general de que debemos pagar por una tarea o por un artículo que deseamos adquirir, aproximadamente en proporción al monto de trabajo en ellos involucrado, esto es, al número de horas de trabajo necesarias para su producción.

Digo «aproximadamente» porque los precios reales fluctúan. Pero siempre hay, o al menos así parece, algo más estable detrás de estos precios, una especie de precio medio en torno al cual oscilan los precios concretos,[10] denominado «valor de cambio», o, más brevemente, «valor» del objeto. Basándose en esta idea general, Marx definió el valor de un artículo como el número medio de horas de trabajo necesarias para su producción (o su reproducción).

La idea siguiente, la de la *teoría de la plusvalía* es casi de la misma simplicidad. También ésta la tomó Marx de sus predecesores. (Engels afirma[11] —quizá erróneamente, pese a lo cual lo seguiremos en la exposición de este asunto— que la principal fuente de Marx fue Ricardo). La teoría de la plusvalía constituye una tentativa, dentro de los límites de la teoría laboral del valor, de responder a la pregunta: «¿De dónde saca el capitalista su beneficio?». Si suponemos que los artículos producidos en su fábrica se venden en el mercado a su verdadero valor, es decir, de acuerdo con el número de horas de trabajo necesarias para su producción, entonces la única forma en que el capitalista puede extraer provecho de su venta es pagando a sus obreros una cantidad menor que el valor total de su producto. De este modo los salarios recibidos por el obrero representan un valor que no es igual sino inferior al número de horas trabajadas. Podemos, pues, dividir su jornada de trabajo en dos partes: las horas dedicadas a producir el valor equivalente a su salario y las horas dedicadas a producir valor para el capitalista.[12] Y, de forma correspondiente, podemos dividir todo el valor

producido por el obrero en dos partes, a saber, el valor igual a su salario y el resto que denominamos plusvalía. Este valor suplementario va a parar a manos del capitalista, quien encuentra en él la única base para su *beneficio*.

Hasta aquí todo es muy simple; pero ahora surge una dificultad teórica. Toda la teoría del valor ha sido ideada a fin de explicar los precios reales a que se negocian todos los artículos, y se supone todavía que el capitalista puede obtener en el mercado el valor completo de su producto, es decir, un precio equivalente al número total de horas dedicadas a su fabricación. Pero el obrero, aparentemente, no obtiene el precio total del artículo que vende al capitalista en el mercado del trabajo. Es como si lo estafaran o robaran; en todo caso, como si no se le pagase de acuerdo con la ley general supuesta por la teoría del valor de que *todos* los precios reales se hallan determinados, al menos en primera aproximación, por el valor del artículo. (Engels dice que el problema había sido comprendido por los economistas pertenecientes a lo que Marx llamó «la escuela de Ricardo», y afirma[13] que su incapacidad para resolverlo provocó la caída de ésta). Apareció entonces una solución aparentemente obvia de la dificultad. El capitalista posee el monopolio de los medios de producción y esta facultad económica superior le permite atropellar al obrero, forzándolo a celebrar acuerdos que infringen la ley del valor. Pero esta solución (que es, a mi juicio, una descripción perfectamente plausible de la situación entonces imperante) destruye completamente la teoría laboral del valor. En efecto, ahora resulta que ciertos precios —es decir, los salarios— no corresponden a sus valores, ni siquiera en primera aproximación. Y esto deja abierta la posibilidad de que también ocurra lo mismo con otros precios por razones similares.

Tal era, pues, la situación en el momento en que Marx hizo su aparición en escena, justo a tiempo para salvar de la destrucción a la teoría laboral del valor. Con la ayuda de otra idea simple pero brillante, logró demostrar que la teoría de la plusvalía no sólo era compatible con la teoría laboral del valor, sino también que podía deducirse rigurosamente de esta última. Para alcanzar esa deducción no tenernos más que preguntarnos cuál es, exactamente, el artículo que el obrero le vende al capitalista. La respuesta de Marx no es sus *horas* de trabajo, sino toda su *capacidad* de trabajo. Lo que el capitalista compra o alquila en el mercado del trabajo es la *capacidad*

de trabajo del obrero. Supongamos, a modo de prueba, que este artículo sea vendido por su verdadero valor. ¿Qué es el valor? De acuerdo con la definición del valor, el valor de la *capacidad* de trabajo será el número medio de horas de trabajo necesarias para su producción o reproducción. Pero, evidentemente, esto no es sino el número de *horas* necesarias para producir los *medios de subsistencia* del obrero (y su familia).

Marx llega así al siguiente resultado: el verdadero valor de toda la capacidad de trabajo del obrero es igual a las horas de trabajo requeridas para producir los medios de su subsistencia, La capacidad de trabajo es adquirida por el capitalista a este precio. Si el obrero es capaz de trabajar más, entonces su trabajo suplementario aprovecha al comprador de su capacidad. Cuanto mayor sea la productividad del trabajo, es decir, cuanto más pueda producir un obrero por hora, menor será el número de horas requeridas para la producción de su subsistencia y mayor el de las destinadas a su explotación. Esto demuestra que la base de la explotación capitalista es la *productividad elevada del trabajo.* Si el obrero no fuera capaz de producir en un día más de lo que necesita para vivir, entonces la explotación sería imposible sin violar la ley del valor; así, sólo sería posible por medio de la estafa, el robo o el asesinato. Pero una vez que la productividad del trabajo se ha elevado, gracias a la introducción de las máquinas, a tan gran altura que un hombre puede producir mucho más de lo que necesita, la explotación capitalista se hace posible. Y esto incluso en una sociedad capitalista «ideal» donde todos los artículos, incluyendo la capacidad de trabajo, sean adquiridos y vendidos por su verdadero valor. En una sociedad tal, la injusticia de la explotación no reside en el hecho de que no se le pague al obrero un «precio justo» por su capacidad de trabajo, sino más bien en el de que es tan pobre que se ve forzado a vender su capacidad de trabajo, en tanto que el capitalista es lo bastante rico para adquirir capacidad de trabajo en grandes cantidades y sacar provecho de ello.

Gracias a esta derivación[14] de la teoría de la plusvalía Marx salvó momentáneamente a la teoría laboral del valor, y si bien considero que todo el «problema del valor» (en el sentido de un verdadero valor «objetivo» en torno al cual oscilan los precios) carece de significación, me apresuro a admitir que fue un éxito teórico de primer orden. En efecto, Marx había

hecho algo más que salvar una teoría ideada originalmente por «economistas burgueses» De un solo golpe, dio una teoría de la explotación y otra del salario, explicando por qué éste tiende a oscilar en torno al nivel de subsistencia (o hambre). Pero el mayor éxito consistió en que ahora podía dar una explicación conforme con su teoría económica del sistema jurídico, del hecho de que el método capitalista de producción tendía a adoptar la vestidura legal del liberalismo. En efecto, la nueva teoría le condujo a la conclusión de que, habiendo la introducción de nuevas máquinas multiplicado la productividad del trabajo, había surgido la posibilidad de una nueva forma de explotación basada en el mercado libre y no en la fuerza bruta, y que respondía a la observancia «formal» de la justicia, la igualdad ante la ley y la libertad. El sistema capitalista, afirmaba Marx, no era sólo un sistema de «libre competencia», sino que permitía también «la explotación del trabajo de los demás, pero un trabajo que, *en un sentido formal,* es libre».[15]

No nos es posible pasar a hacer aquí una reseña detallada del número realmente asombroso de aplicaciones ulteriores que hizo Marx de su teoría del valor. Pero además sería innecesario ya que, como se desprenderá de nuestra crítica, la teoría del valor puede eliminarse por completo de estas investigaciones. Veamos ahora los tres puntos sustanciales en que se basa dicha crítica: *a)* la teoría marxista del valor no es suficiente para explicar la explotación, *b)* los supuestos adicionales necesarios para dicha explotación resultan suficientes, de modo que la teoría del valor se torna redundante, y *c)* la teoría marxista del valor es de carácter esencialista o metafísico.

a) La ley fundamental de la teoría del valor es la de que los precios de prácticamente todos los artículos, incluidos los salarios, se hallan determinados por sus valores o, mejor dicho, que son, por lo menos en una primera aproximación, proporcionales a las horas de trabajo necesarias para su producción. Pero esta «ley del valor» plantea de inmediato un problema. ¿Por qué se cumple? Evidentemente ni el comprador ni el vendedor del artículo pueden ver, a primera vista, el número de horas necesarias para su fabricación, y aun cuando pudiesen ello no explicaría la ley del valor, pues es obvio que el comprador trata simplemente de comprar lo más barato posible, en tanto que el vendedor busca exactamente lo contrario. Ésta debe

ser, aparentemente, una de las hipótesis fundamentales de cualquier teoría de los precios del mercado. Para explicar la ley del valor, nuestra tarea tendría que consistir en mostrar por qué no es probable que el comprador logre comprar por debajo —y el vendedor vender por encima— del «valor» de un artículo. Este problema lo advirtieron con bastante claridad quienes creían en la teoría laboral del valor, siendo ésta su respuesta: a fin de simplificar las cosas y de llegar a una primera aproximación, supongamos una libre competencia perfecta y consideremos —por iguales razones— sólo aquellos artículos que puedan ser manufacturados en cantidades prácticamente ilimitadas (siempre que hubiera disponible suficiente mano de obra). Supongamos ahora que el precio de dicho artículo está por encima de su valor; esto significaría que en esta rama particular de la producción podrían extraerse grandes beneficios. Ello induciría a diversos fabricantes a producir el mismo artículo, de modo que la competencia terminaría por hacer bajar el precio. El proceso opuesto llevaría al aumento del precio del artículo, vendido originalmente por debajo de su valor. De este modo, deberá haber forzosamente oscilaciones del precio, que tenderá a centrarse en torno al valor de los artículos. En otras palabras, es un mecanismo de *oferta* y *demanda* que, en un régimen de libre competencia, tiende a dar vigencia[16] a la ley del valor.

En Marx suelen hallarse frecuentes consideraciones de este tipo, por ejemplo, en el tercer volumen de *El Capital*,[17] donde procura explicar por qué se observa una tendencia de todos los beneficios, en las diversas ramas de la manufactura, a aproximarse, acomodándose a cierto beneficio medio. Y también se las encuentra en el primer tomo, donde tienen por objeto especial mostrar por qué los salarios se mantienen bajos, cerca del nivel de subsistencia o, lo que es lo mismo, apenas por encima del nivel de hambre. Es evidente que con salarios situados por debajo de este nivel, los trabajadores terminarían por perecer, desapareciendo la oferta de capacidad de trabajo en el mercado laboral. Pero mientras los hombres vivan habrán de reproducirse, y Marx intenta demostrar minuciosamente (como veremos en la sección IV), por qué el mecanismo de la acumulación capitalista debe crear un excedente de población, un ejército industrial de reserva. De este modo, mientras los salarios apenas estén por encima del nivel de hambre,

siempre habrá una oferta de capacidad de trabajo en el mercado laboral, no sólo suficiente sino hasta excesiva, y es esta oferta excesiva la que, según Marx, impide el aumento de los salarios;[18] «El ejército industrial de reserva ejerce su presión sobre las filas de los obreros ocupados…; de este modo, el excedente de población es el marco dentro del cual opera la ley de la oferta y la demanda del trabajo. El excedente de población restringe el radio dentro del cual puede operar esta ley, a los límites que mejor convienen a la codicia capitalista de explotación y dominación.

b) Pues bien, ese pasaje demuestra que el propio Marx comprendió la necesidad de respaldar la ley del valor con una teoría más concreta, una teoría que mostrara, en cualquier caso particular, la forma en que las *leyes de la oferta y la demanda* producen el efecto que hay que explicar, por ejemplo, los salarios de hambre. Pero si estas leyes bastan para explicar dichos efectos, entonces no necesitamos para nada la teoría laboral del valor, sea o no plausible en la primera aproximación (lo cual, por mi parte, no creo). Además, como lo entendió Marx, las leyes de la oferta y la demanda son necesarias para explicar todos aquellos casos en que no hay libre competencia y que excluyen claramente, por lo tanto, su ley del valor. Por ejemplo, el de un monopolio utilizado para mantener los precios constantemente por encima de sus «valores». Marx considera excepcionales estos casos, con lo cual difícilmente podía estar acertado pero, como quiera que fuere, el caso de los monopolios demuestra que las leyes de la oferta y la demanda no sólo son necesarias para complementar su ley del valor, sino que también tienen una aplicación general.

Por otra parte, es evidente que las leyes de la oferta y la demanda no sólo son necesarias sino también suficientes para explicar todos los fenómenos de «explotación» —vale decir, con mayor precisión, de la miseria de los trabajadores junto a la riqueza de los empresarios— observados por Marx, si suponemos, tal como hiciera Marx, la existencia de un mercado laboral libre y, al mismo tiempo, una permanente oferta excesiva de trabajo. (En la sección IV analizaremos más detenidamente la teoría marxista de esta oferta excesiva). Tal como sostiene Marx, es evidente que en esas circunstancias los trabajadores se verán forzados a trabajar más horas con salarios más bajos o, en otras palabras, a permitir al

capitalista que se «apropie de la mejor parte de los frutos de su trabajo». Y este argumento elemental, que forma parte del razonamiento de Marx, ni siquiera necesita mencionar la palabra «valor».

De este modo, la teoría del valor resulta un complemento totalmente redundante de la teoría marxista de la explotación, y esto vale con independencia de la cuestión de si la teoría del valor es o no cierta. Pero la parte de la teoría marxista de la explotación que subsiste una vez eliminada la teoría del valor es indudablemente correcta, con tal de que aceptemos la doctrina del excedente de población. Es incuestionablemente cierto que (a falta de una redistribución de la riqueza a través del Estado) la existencia de un excedente de población debe conducir a los salarios de hambre y a provocativas diferencias en los niveles de vida.

(Lo que ya no está tan claro y Marx tampoco lo explica, es por qué la oferta de trabajo siempre excede a la demanda. En efecto, si es tan provechoso «explotar» el trabajo, entonces, ¿cómo es que los capitalistas no se ven obligados, por la competencia, a tratar de aumentar sus beneficios empleando más mano de obra? En otras palabras, ¿por qué no compiten unos con otros en el mercado laboral, elevando así los salarios hasta el punto en que ya no resulten lo bastante provechosos, de modo que deje de ser posible hablar de explotación? Marx habría respondido —ver la sección V, más adelante—: «Porque la competencia los fuerza a invertir cada vez más capital en máquinas, de modo que no pueden aumentar esa parte del capital que destinan a los salarios». Pero esta respuesta es insatisfactoria puesto que aun cuando gasten su capital en máquinas, sólo podrán hacerlo adquiriendo el trabajo necesario para construirlas o haciendo que otros lo adquieran, aumentando así la demanda de trabajo. Parece ser, por estas razones, que los fenómenos de «explotación» observados por Marx se debían, no como él creía, al mecanismo de un mercado sujeto a las leyes de la libre competencia, sino a otros factores, especialmente a una mezcla de baja productividad y mercados sujetos a una competencia imperfecta. Pero la explicación integral y satisfactoria[19] de estos fenómenos no parece haberse hallado todavía).

Antes de abandonar el examen de la teoría del valor y del papel por ella desempeñado en las concepciones marxistas, quisiera hacer un breve

comentario sobre otro de sus aspectos. Toda la idea —que no era original de Marx— de que existe algo *detrás* de los precios, un valor objetivo, real o verdadero del cual los precios sólo son una «forma aparente»,[20] nos muestra claramente la influencia del idealismo platónico con su distinción entre la oculta realidad esencial o verdadera y la apariencia accidental o engañosa.

Marx hizo grandes esfuerzos[21] —debemos reconocérselo— para destruir este carácter místico del «valor objetivo», pero sin éxito. Trató de ser realista, de aceptar sólo lo observable e importante —las horas de trabajo— como la realidad subyacente tras la forma del precio, y no cabe ninguna duda de que el número de horas de trabajo necesarias para fabricar un artículo, es decir, su «valor» marxista, es algo de suma importancia. Pero, en cierto modo, el problema de si debemos o no llamar a estas horas de trabajo el «valor», del artículo es sin duda puramente verbal. En efecto, dicha terminología puede tornarse en extremo equívoca y asombrosamente irrealista, especialmente si suponemos, con Marx, que la productividad del trabajo aumenta, pues como él mismo lo señaló,[22] con el aumento de la productividad decrece el valor de todos los artículos y es posible, por lo tanto, un aumento de los salarios reales, así como también de los beneficios reales; es decir, en los artículos consumidos por los obreros y por los capitalistas respectivamente, junto con un decrecimiento del «valor» de los salarios y beneficios, esto es de las horas empleadas en su fabricación. Así, allí donde se observa un verdadero progreso en las condiciones de trabajo como, por ejemplo, una jornada más corta y un nivel de vida de los obreros más alto (aparte de las mayores entradas de dinero,[23] aun cuando se las calculase en oro), los trabajadores tendrían que quejarse amargamente de que el «valor» marxista, la esencia o sustancia real de su ingreso, es cada vez menor, puesto que las horas de trabajo necesarias para su producción han sido reducidas. (Idéntica queja podrían dejar oír los capitalistas). El propio Marx admite todo esto, lo cual demuestra cuán equívoca debe ser la terminología del valor y cuán poco representa la verdadera experiencia social de los trabajadores. En la teoría laboral del valor la «esencia» platónica se ha divorciado por completo de la experiencia…[24]

III

Una vez eliminada la teoría laboral del valor y la de la plusvalía podemos retener todavía, por supuesto, la concepción marxista (ver el final del punto *a)* en la sección II) de la presión ejercida por el excedente de población sobre los salarios de los obreros ocupados. No puede negarse que, de existir un mercado laboral libre y un excedente de población, esto es, una desocupación crónica y extendida (y no cabe ninguna duda de que la desocupación desempeñó un papel fundamental en la época de Marx y posteriormente), los salarios no pueden elevarse muy por encima del límite del hambre, y siempre partiendo del mismo supuesto, junto con la doctrina de la acumulación desarrollada más arriba, Marx tendría razón, si no al proclamar la ley del aumento de la miseria, sí al afirmar que, en un mundo de grandes beneficios y una riqueza creciente, los salarios de hambre y una vida miserable serían la suerte permanente de los trabajadores.

A mi juicio, aun cuando el análisis de Marx fuese defectuoso, su esfuerzo por explicar el «fenómeno de la explotación» merece el mayor respeto. (Como dijimos al final del punto *b)* en la sección anterior, no parece existir todavía ninguna teoría realmente satisfactoria). Debemos admitir, por supuesto, que Marx erró cuando profetizó que las condiciones por él observadas serían permanentes si no las alteraba una revolución, y aun más cuando anunció que irían de mal en peor. Los hechos han refutado estas profecías. Además, aun cuando admitiésemos la validez de su punto de vista para un sistema sin trabas, no intervencionista, su argumento profético carecería de sustancia. En efecto, la tendencia hacia el aumento de la miseria sólo se presenta según el análisis de Marx, dentro de un sistema con un mercado laboral libre, en un perfecto capitalismo sin trabas. Pero una vez aceptada la posibilidad de los sindicatos, de los contratos colectivos, de las huelgas, etc., los supuestos del análisis dejan de ser aplicables y todo el razonamiento profético se viene a tierra. De acuerdo con lo sustentado por Marx, cabría esperar o bien que este proceso fuese suprimido, o bien que equivaliese a una revolución social. En efecto, los contratos colectivos pueden enfrentar al capital estableciendo una suerte de monopolio del trabajo; pueden impedir que el capitalista se valga del

ejército industrial de reserva con el fin de mantener bajos los salarios y pueden, de esta manera, forzar a los capitalistas a contentarse con menores beneficios. Vemos, pues, por qué la consigna «¡Trabajadores, uníos!» era, desde el punto de vista marxista, la única actitud posible ante un capitalismo sin trabas.

Pero vemos también por qué esa consigna debe incorporar todo el problema de la interferencia estatal, y por qué tiende a poner fin al sistema sin trabas, conduciendo a un nuevo sistema, el *intervencionismo*,[25] susceptible de desarrollarse en muy diversas direcciones. Es casi inevitable, efectivamente, que los capitalistas nieguen a los trabajadores el derecho a unirse, sosteniendo que los sindicatos ponen en peligro la libertad de competencia en el mercado del trabajo. El no intervencionismo enfrenta así el siguiente problema (que es parte de la paradoja de la libertad):[26] ¿Qué libertad debe proteger el Estado? ¿La libertad del mercado laboral o la libertad de unión de los pobres? Cualquiera que sea la decisión adoptada, ella conduce a la intervención del Estado, al uso del poder político organizado, tanto del Estado como de los sindicatos, en el campo de las condiciones económicas. Conduce, en todas las circunstancias, a una extensión de la responsabilidad económica del Estado, sea o no aceptada conscientemente. Y esto significa que deben desaparecer los supuestos en que se fundamenta el análisis de Marx.

Queda invalidada, así, la derivación de la ley histórica del aumento de la miseria. Todo lo más que subsiste es una conmovedora descripción de la miseria que abrumó a los trabajadores cien años atrás y una valiente tentativa de explicarla mediante lo que podríamos llamar, con Lenin,[27] la «ley económica del movimiento de la sociedad contemporánea» (esto es, del capitalismo sin trabas de un siglo atrás). Pero en la medida en que aspire a ser profecía histórica y en que se la use para deducir la «inevitabilidad» de ciertos procesos históricos, la derivación carecerá de validez.

IV

La significación del análisis de Marx descansa considerablemente en el hecho de que existió realmente, en su tiempo, un excedente de población que perdura hasta nuestros días (hecho que no ha recibido todavía una explicación realmente satisfactoria, según dijimos antes). No hemos examinado hasta aquí, sin embargo, el fundamento de la afirmación de Marx de que es el propio mecanismo de la producción capitalista el que produce siempre el excedente de población que necesita para mantener a un bajo nivel los salarios de los obreros ocupados. Pero esta teoría no sólo es ingeniosa e interesante, sino que contiene, al mismo tiempo, la concepción marxista del ciclo económico y de las depresiones generales, teoría que incide claramente sobre la profecía del derrumbe del sistema capitalista por la miseria intolerable que éste engendra. Para defender con más fuerza la teoría de Marx la hemos modificado ligeramente[28] (al introducir una diferenciación entre los dos tipos de maquinaria, destinado el uno a la extensión y el otro a la intensificación de la producción). Sin embargo, esta modificación no tiene por qué despertar la suspicacia de los lectores marxistas ya que no es mi propósito, en absoluto, criticarla.

Podríamos reseñar la teoría corregida del excedente de la población y del ciclo económico de la manera siguiente: la acumulación del capital significa que el capitalismo gasta parte de sus beneficios en la adquisición de nuevas máquinas o, en otras palabras, sólo una parte de sus beneficios reales se destina a la adquisición de bienes para el consumo, en tanto que la otra, destinadas a la compra de maquinaria, pasa a engrosar el capital existente. Estas máquinas, a su vez, pueden tener por objeto la *expansión* de la industria —por ejemplo, el establecimiento de nuevas fábricas— o la *intensificación* de la producción mediante el aumento de la productividad del trabajo en las industrias existentes. El primer tipo de maquinaria hace posible un aumento de la ocupación, en tanto que el segundo trae como consecuencia el tornar superfluos a los obreros, el «dejar a los obreros en libertad», según se decía en los días de Marx. (Actualmente este proceso se llama, a veces, desocupación tecnológica). Pues bien, el mecanismo de la producción capitalista, según la teoría marxista corregida del ciclo económico, opera más o menos de este modo: si suponemos, para empezar, que por una u otra razón se observa una expansión general de la industria,

una parte del ejército industrial de reserva debe ser absorbida, disminuyendo la presión ejercida sobre el mercado del trabajo y mostrando los salarios cierta tendencia a subir. Comienza así un período de prosperidad. Pero no bien aumentan los salarios, se tornan ventajosos ciertos instrumentos mecánicos que intensifican la producción y que previamente no resultaban provechosos debido al bajo nivel de los salarios (aun cuando aumente el coste de este tipo de máquina). Esto traerá por consecuencia la producción del tipo de maquinaria que «deja a los trabajadores en libertad». Mientras estas máquinas pasan por el proceso de ser producidas, la prosperidad continúa o, incluso, aumenta. Pero una vez que las nuevas máquinas comienzan, a su turno, a producir, el cuadro se modifica totalmente. (Esta modificación se ve intensificada, según Marx, por la caída del porcentaje de los beneficios, que examinaremos más abajo, en la sección V). Ahora, pues, los trabajadores habrán «quedado en libertad», es decir, condenados al hambre. Pero la desaparición de muchos consumidores debe conducir al derrumbe del mercado interno. En consecuencia, gran número de máquinas de las fábricas que habían surgido como fruto de la prosperidad pasada, se tornan inútiles (al principio, las máquinas menos eficaces) y esto lleva a un subsiguiente aumento de la desocupación con la consiguiente conmoción del mercado. El hecho de que gran parte de las máquinas permanezca ociosa significa que es mucho el capital inutilizado y que gran número de capitalistas no podrán hacer frente a sus obligaciones; se desarrolla así una depresión financiera que lleva al completo estancamiento de la producción de bienes capitales, etcétera. Pero mientras la depresión (o la *«crisis»* como la llama Marx) sigue su curso, maduran ya las condiciones requeridas para una nueva recuperación. Consisten éstas, principalmente, en el crecimiento del ejército industrial de reserva y la consiguiente disposición de los obreros a aceptar salarios de hambre. Si bien se pagan salarios bajos, la producción se torna provechosa aun cuando los precios del mercado, aplastado por la depresión, sean exiguos, y una vez que comienza la producción, el capitalista comienza nuevamente a acumular, a comprar maquinaria. Pero puesto que los salarios son todavía muy bajos, no le convendrá emplear las nuevas máquinas (inventadas quizá en el ínterin) del tipo que dejan a los obreros en libertad.

En un principio preferirá comprar la maquinaria necesaria para extender la producción y esto conducirá gradualmente a una mayor ocupación y a la recuperación del mercado interno. Una vez más comienza la prosperidad, y estarnos nuevamente en el punto de partida. Se ha cerrado el ciclo; el proceso puede comenzar de nuevo.

Tal es la teoría marxista corregida de la desocupación y del ciclo económico. Como había prometido, no voy a criticarla; la teoría de los ciclos económicos es sumamente difícil y no se sabe aún lo suficiente acerca de ella (o por lo menos no lo sé yo). Es muy probable que la teoría aquí reseñada sea incompleta y, especialmente, que ciertos aspectos como la existencia de un sistema monetario basado parcialmente en el régimen crediticio y los efectos del atesoramiento no sean tenidos en cuenta en la medida necesaria. Pero sea ello como fuere, el ciclo económico no es un hecho fácil de descartar y uno de los méritos mayores de Marx consiste en haber destacado su significación como problema social. Sin embargo, si bien debe admitirse lodo esto, cabe objetar la profecía que Marx intenta extraer de su teoría del ciclo económico. En primer lugar, afirma que las depresiones serán cada vez peores, no sólo por el área abarcada, sino también por la intensidad del sufrimiento de los trabajadores. Sin embargo, no ofrece ningún argumento en apoyo de esta tesis (fuera, quizá, de la teoría de la caída del porcentaje del beneficio que en seguida pasaremos a examinar). Y si fijamos la vista en los procesos actuales, tendremos que reconocer que por muy terribles que sean los efectos de la desocupación —particularmente los de origen psicológico, aun en aquellos países en que los trabajadores gozan de seguros contra la misma— las penurias de los trabajadores eran incomparablemente peores en los días de Marx. Pero esto no es lo principal.

En la época de Marx nadie pensaba en ese procedimiento de la intervención estatal que denominamos ahora «política anticíclica», y, en realidad, un pensamiento de esa naturaleza debía ser absolutamente extraño para un sistema capitalista sin trabas. (Pero aun antes de la época de Marx, encontramos el comienzo de algunas dudas e incluso de ciertas investigaciones acerca de la conveniencia de la política crediticia del Banco de Inglaterra durante una depresión).[29] El seguro contra la desocupación

significa, no obstante, intervención y, por consiguiente, un aumento de la responsabilidad del Estado, lo cual tiende a llevar a la práctica de experimentos de políticas anticíclicas. No es mi intención sostener aquí que estos experimentos sean necesariamente fructíferos (si bien creo que puede suceder que el problema no sea, a fin de cuentas, tan difícil, dado que Suecia,[30] por ejemplo, ha demostrado ya todo lo que puede hacerse en este campo). Pero quisiera destacar claramente que la idea de que es imposible abolir la desocupación mediante medidas parciales se encuentra en el mismo plano dogmático que las numerosas pruebas físicas (aducidas aun por autores posteriores a Marx), de que el problema de la aviación jamás podría resolverse. Y cuando los marxistas dicen —como suelen hacerlo— que Marx demostró la inutilidad de una política anticíclica y de medidas graduales similares, simplemente afirman algo que no es cierto, pues si bien Marx investigó el capitalismo sin trabas, jamás soñó la posibilidad del intervencionismo. Y si nunca estudió, así, el recurso de una interferencia sistemática sobre el ciclo económico, menos podía haber ofrecido una prueba de su imposibilidad. Sorprende comprobar que la misma gente que se queja de la irresponsabilidad de los capitalistas frente al sufrimiento humano son lo bastante irresponsables para oponerse, con dogmáticas aseveraciones de este tipo, a experimentos de los cuales podemos aprender a aliviar el padecimiento humano (a convertirnos en amos de nuestro medio social, como hubiera dicho Marx) y a controlar algunas de las repercusiones sociales no queridas de nuestros actos. Pero los apologistas del marxismo no tienen la menor conciencia del hecho de que en nombre de sus propios intereses creados están luchando, en realidad, contra el progreso; en su ceguera, no advierten que el gran peligro de cualquier movimiento como el marxismo es el de que muy pronto viene a representar toda clase de intereses creados y que, junto con las inversiones materiales, las hay también intelectuales.

Hay otro punto que corresponde señalar en este sitio. Marx creía, como ya vimos, que la desocupación era esencialmente una pieza del engranaje capitalista con la función de mantener bajo el nivel de los salarios y de facilitar la explotación de los obreros ocupados; el aumento de miseria siempre involucraba, para él, una mayor miseria de los obreros ocupados, y

éste es, precisamente, el punto crítico del mecanismo. Pero aun cuando admitamos que esta opinión era justificada en su época, debemos reconocer que como profecía ha sido definitivamente refutada por la experiencia posterior. A partir de la época de Marx, en todas partes se ha elevado el nivel de vida de los obreros ocupados y (como lo destaca Parkes[31] en su crítica de Marx) los salarios reales de los obreros ocupados tienden a aumentar aun durante una depresión (así sucedió, en efecto, durante la última gran depresión), debido a la caída más rápida de los precios que de los salarios. He aquí, pues, una refutación palpable de Marx, especialmente desde el momento que prueba que la principal carga del seguro contra la desocupación no era sostenida por los trabajadores, sino por los empresarios, para quienes de este modo, la desocupación significaba una pérdida directa y no un beneficio indirecto, como sostenía Marx.

V

Ninguna de las teorías marxistas examinadas hasta ahora intenta siquiera seriamente demostrar el punto de mayor importancia dentro del primer paso, a saber, el de que la acumulación mantiene al capitalista bajo una fuerte presión económica que se ve forzado a transmitir a los trabajadores, so pena de ser destruido; de modo que la única solución posible es destruir el capitalismo y no reformarlo. Puede hallarse una tentativa de demostración de este punto en la teoría de Marx encaminada a establecer la ley de que el porcentaje del beneficio tiende a disminuir.

Lo que Marx llama porcentaje del beneficio corresponde al monto del interés, es decir, al porcentaje del beneficio anual medio sobre el capital invertido. Este porcentaje, dice Marx, tiende a caer debido al rápido crecimiento de las inversiones de capital, pues éstas deben acumularse más rápido de lo que pueden aumentar los beneficios. Nuevamente en este caso, el argumento con que Marx trata de demostrar su tesis es bastante ingenioso. Como ya vimos, la competencia capitalista obliga a los capitalistas a efectuar inversiones que aumenten la productividad del trabajo. Marx llegó a admitir, incluso, que mediante ese aumento de la

productividad prestan un importante servicio a los hombres:[32] «Uno de los aspectos civilizadores del capitalismo es que persigue la plusvalía de una forma y en circunstancias tales que resultan mucho más propicias que las formas anteriores (como la esclavitud, la servidumbre, etc). para el desarrollo de la potencialidad productiva, así como también para las condiciones sociales indispensables para la reconstrucción de la sociedad en un plano superior. En este sentido, llega incluso a crear los elementos…, pues la cantidad de artículos útiles producidos en un lapso determinado depende de la productividad del trabajo». Pero este servicio que los capitalistas prestan a la humanidad no sólo no es intencional, sino que ésta acción a que se ven extremados por la competencia va contra sus propios intereses por la siguiente razón: el capital de cualquier industrial puede dividirse en dos partes: una invertida en tierras, maquinaria, materia prima, etc.; la otra, destinada al pago de los salarios. Marx llama al primero «capital constante» y al segundo «capital variable»; pero como considero algo equívoca esta terminología, denominaré a las dos partes, respectivamente, «capital fijo» y «capital de salario». Según Marx, el capitalista sólo puede sacar provecho de la explotación de los trabajadores, es decir, utilizando su capital de salario. El capital fijo es una especie de peso muerto que la competencia le obliga a arrastrar e incluso a aumentar continuamente. Este aumento no va acompañado, sin embargo, por un aumento correspondiente de sus beneficios; este deseable efecto sólo podría reportarlo el capital de salario. Pero la tendencia general hacia un aumento de la productividad significa que la parte material del capital aumenta en proporción a la parte de los salarios. En consecuencia, también aumenta el capital total pero sin un aumento compensatorio de los beneficios, lo que equivale a decir que el porcentaje del beneficio debe disminuir.

Pues bien, frecuentemente se ha puesto en tela de juicio ese razonamiento; en realidad, ya había sido atacado indirectamente mucho antes de Marx.[33] No obstante estos ataques, es mi parecer que puede haber algo de cierto en el argumento de Marx, especialmente si se lo toma junto con su teoría del ciclo económico. (En el próximo capítulo volveremos rápidamente sobre este asunto). Pero lo que me interesa cuestionar aquí es la incidencia de este argumento sobre la teoría del aumento de la miseria.

Veamos cómo entiende Marx esta relación. Si el porcentaje del beneficio tiende a decrecer, el capitalista se ve entonces ante la ruina. Todo lo más que puede hacer es tratar de «recuperarlo de los trabajadores», vale decir, intensificar la explotación. Puede lograr esto prolongando la jornada de trabajo, acelerando la labor, disminuyendo los salarios, aumentando el coste de la vida de los trabajadores (inflación) y explotando a las mujeres y a los niños. Las contradicciones intrínsecas del capitalismo originadas en el hecho de que competencia y beneficio están reñidos, alcanzan aquí su punto culminante. En primer término, obligan al capitalista a acumular y aumentar la productividad, reduciendo así el porcentaje del beneficio. Luego lo fuerzan a llevar la explotación a un grado intolerable y, de este modo, a una fuerte tensión entre las clases, que hace imposible toda avenencia. Y puesto que las contradicciones no pueden subsanarse, deben conducir finalmente a la caída del capitalismo.

Tal, pues, el principal argumento. Pero ¿es concluyente? Debemos recordar que la mayor productividad es la base misma de la explotación capitalista; sólo si el trabajador puede producir mucho más de lo que necesita para su subsistencia y la de su familia, puede el capitalista apropiarse del excedente de trabajo. La mayor productividad significa, en la terminología marxista, un mayor excedente de trabajo, esto es, un número mayor de horas dedicadas al capitalista y, además de eso, un mayor número por hora de artículos fabricados. Todo esto significa, en otras palabras, un considerable aumento del beneficio. Y Marx no lo niega[34] ni pretende que los beneficios disminuyan día a día; lo único que afirma es que el capital total aumenta mucho más rápido que los beneficios, de tal modo que disminuye el *cociente* del beneficio.

Pero siendo esto así, no hay ninguna razón para que el capitalista opere bajo una presión económica que deba transmitir a los trabajadores, quiéralo o no. Cierto es, probablemente, que no le gustará en absoluto observar el menor decrecimiento en el cociente de sus beneficios. Pero mientras el monto de sus ingresos no disminuya, aumentando en cambio, no habrá ningún peligro real. La situación de un capitalista medio cuyos negocios se desarrollen sin tropiezos será la siguiente: un rápido aumento de los ingresos y todavía más rápido de su capital, vale decir, un saldo favorable

entre el activo y el pasivo. Sinceramente, no creemos que sea ésta una situación que lo fuerce a tomar medidas extremas o que torne imposible todo acuerdo con los trabajadores. Muy por el contrario, nos parece perfectamente tolerable. Cierto es, por supuesto, que esta situación entraña cierto grado de peligro. Así, pueden verse en dificultades aquellos capitalistas que especulen sobre la base de un cociente del beneficio constante o creciente, y cosas como ésta pueden contribuir realmente a la generación del ciclo económico, haciendo más intensa la depresión. Pero de aquí a las consecuencias devastadoras profetizadas por Marx hay mucha distancia.

Y concluimos con esto nuestro análisis de tercero y último argumento sustentado por Marx para demostrar la ley del aumento de la miseria.

VI

Para ilustrar hasta qué punto se equivocaba Marx en sus profecías y, al mismo tiempo, lo justificado de su clamorosa protesta contra el infierno del capitalismo sin trabas, así como también de su consigna, «[Trabajadores, uníos!», citaremos algunos pasajes del capítulo de *El Capital* donde analiza la «ley general de la acumulación capitalista».[35] «En las fábricas… se emplea en masa a varones jóvenes que no han alcanzado todavía la edad adulta, después de lo cual sólo una pequeña proporción sigue siendo útil para la industria, de modo que son constantemente despedidos en gran número. Pasan entonces a formar parte del excedente flotante de población que crece con el crecimiento de la industria… La capacidad de trabajo es tan exigida por el capital, que un obrero maduro es, por lo general, un hombre terminado… El doctor Lee, médico oficial de sanidad, declaró no hace mucho “que el término medio de vida de la clase media alta de Manchester era de 38 años, en tanto que el de la clase trabajadora era de 17, mientras que en Liverpool estas cifras se reducían a 35 y 15…” La explotación de niños pertenecientes a la clase trabajadora hace que su productividad sea preferida… Cuanto mayor sea el rendimiento del trabajo… tanto más precarias serán las condiciones de existencia del

trabajador… Dentro del sistema capitalista, todos los métodos para elevar la productividad social del trabajo… se transforman en medios de dominación y explotación, mutilando al obrero, reduciéndolo a un fragmento de ser humano, degradándolo a la condición de mera pieza dentro del engranaje social, y hacen del trabajo una tortura…, a la vez que arrastran a la mujer e hijos del trabajador bajo las ruedas del *Juggernaut* capitalista… *Se desprende de aquí que en la medida en que se acumula el capital, deben empeorar las condiciones del trabajador, cualquiera que sea su paga…* Cuanto mayor sea la riqueza social, el monto de capital en actividad, la amplitud y energía de su crecimiento…, tanto mayor será el excedente de población… El tamaño del ejército industrial de reserva crece conjuntamente con el poder de la riqueza. Pero… cuanto más nutrido sea el ejército industrial de reserva, tanto más numerosas serán las masas de trabajadores cuya miseria sólo encontrará paliativo en un nuevo aumento de su agotadora jornada de trabajo, y… tanto mayor el número de miserables reconocidos oficialmente como tales. *Es ésta la ley absoluta y general de la acumulación capitalista…* La acumulación de riqueza en un polo de la sociedad involucra, al mismo tiempo, una acumulación de miseria, de trabajo agotador, de esclavitud, ignorancia, bestialización y degradación moral, en el polo opuesto…»

El terrible cuadro que traza Marx de la economía de su tiempo no es sino demasiado cierto. Sin embargo, su ley de que la miseria debe aumentar incesantemente junto con la acumulación no se ha cumplido en la realidad. A partir de su tiempo, se han acumulado los medios de producción y ha aumentado el rendimiento del trabajo en una medida que ni siquiera él, quizá, hubiera creído posible. No obstante, la labor infantil, las horas de trabajo, las jornadas agotadoras y la precaria condición de la existencia del obrero no han aumentado sino que, muy por el contrario, han disminuido. No afirmo que este proceso haya de continuar; no hay ninguna ley del progreso y todo depende de nosotros mismos, pero la situación real se resume breve y adecuadamente en una sola frase de Parkes:[36] «Los salarios bajos, las largas jornadas de trabajo y la labor de los niños no han sido características de la madurez del capitalismo como sostuvo Marx, sino tan sólo de su infancia».

El capitalismo sin trabas ya ha desaparecido. Con posterioridad a Marx el intervencionismo democrático ha realizado inmensos progresos y el mayor rendimiento alcanzado en el trabajo —consecuencia de la acumulación del capital— ha hecho posible desterrar, virtualmente, la miseria. Todo esto demuestra que las conquistas logradas no son pocas y que, pese a todos los errores indudablemente graves que se hayan cometido, debemos alentar la esperanza de que todavía pueda hacerse más. En efecto, es mucho lo que resta por hacer y no es al intervencionismo democrático, que sólo lo permite, a quien debemos pedirle que lo haga, sino a nosotros mismos.

No me hago ninguna ilusión acerca de la fuerza de mis argumentos. Pero la experiencia demuestra que las profecías de Marx eran falsas; aunque la experiencia siempre puede explicarse de alguna manera y, en realidad, el propio Marx y Engels comenzaron a elaborar una *hipótesis auxiliar* destinada a explicar las razones por las que la ley del aumento de la miseria no operaba de acuerdo con sus previsiones. Según esta hipótesis, la tendencia hacia la disminución del porcentaje del beneficio y, con ella, el aumento de la miseria, es contrarrestada por los efectos de la *explotación colonial o*, como suele llamárselo, por el «imperialismo moderno». La explotación colonial es, según esta teoría, un método de transmitir la presión económica al proletariado colonial, grupo que, tanto económica como políticamente, es más débil aún que el proletariado industrial interno. «El capital invertido en las colonias —expresa Marx—[37] puede producir un porcentaje superior de beneficios por la sencilla razón de que el cociente del beneficio es superior allí donde el desarrollo capitalista se halla todavía en una etapa atrasada y por la razón adicional de que los esclavos, indígenas, etc., permiten una explotación más exhaustiva del trabajo. No hay ninguna razón para que estos porcentajes de beneficio superiores… no pasen a engrosar, al ser remitidos al país de origen, el cociente medio del beneficio, contribuyendo a mantenerlo elevado». (Cabe decir que la idea fundamental que yace debajo de esta teoría del «imperialismo moderno» puede remontarse a más de ciento sesenta años atrás, hasta Adam Smith, que había dicho del comercio colonial que «contribuye forzosamente a mantener el cociente del beneficio»). Engels avanzó un paso más que Marx

en el desarrollo de la teoría. Obligado a admitir que en Gran Bretaña la tendencia prevaleciente no era hacia el aumento de la miseria sino más bien hacia un mejoramiento considerable, señaló como su causa probable el hecho de que Gran Bretaña «explotara a todo el mundo», y atacó despectivamente a «la clase trabajadora británica» que, en lugar de sufrir según lo previsto por la teoría, «se tornaba cada vez más burguesa». Y prosigue diciendo:[38] «Pareciera que Inglaterra, la más burguesa de todas las naciones, quisiera llevar las cosas a un punto tal en que la aristocracia burguesa y el proletariado burgués convivieran, *codo con codo,* con la burguesía». Ahora bien, este cambio de frente de parte de Engels es tan notable, en todo caso, como aquel otro que mencionamos en el capítulo anterior,[39] y también aquí responde a la influencia de un proceso social de decrecimiento de la miseria. Marx había culpado al capitalismo de «proletarizar a la clase media y de descender a la burguesía» y de reducir a los trabajadores al pauperismo. Engels lo culpaba ahora —y se lo sigue culpando todavía— de convertir a los trabajadores en burgueses… Pero el toque más llamativo de la queja de Engels es la indignación que lo impulsa a apostrofar a Gran Bretaña —que con tan poca consideración echó por tierra las profecías marxistas— como «la más burguesa de todas las naciones». Según la doctrina marxista, cabe esperar, de la «más burguesa de todas las naciones» un desarrollo de la miseria y de la tensión de clases hasta un punto intolerable, y sin embargo, lo que se nos dice es todo lo contrario. Pero al buen marxista se le ponen los pelos de punta cuando comprueba la inconcebible maldad del sistema capitalista que transforma a los buenos proletarios en perversos burgueses, olvidando por completo que Marx había demostrado que lo malo del sistema consistía únicamente en el hecho de que actuaba precisamente de modo contrario. Así, puede leerse en el análisis que hace Lenin[40] de las ruines causas y desastrosos efectos del moderno imperialismo británico, la siguiente clasificación: «Causas: 1) explotación del mundo entero por parte de este país; 2) posición monopolista en el mercado mundial; 3) monopolio colonial. Efectos: 1) aburguesamiento de una parte del proletariado británico; 2) cierta parte del proletariado se deja conducir por gentes a sueldo de la burguesía». Habiendo bautizado con un nombre marxista tan bonito como el de

«aburguesamiento del proletariado» a la odiosa tendencia —odiosa principalmente porque no se acomoda al curso mundial de los acontecimientos previsto por Marx—, Lenin creyó, aparentemente, que se había convertido en una tendencia marxista. El propio Marx sostenía que cuanto más rápidamente pasase el mundo por el necesario período histórico de la industrialización capitalista, tanto mejor sería, y por lo tanto se sentía inclinado a apoyar[41] los procesos imperialistas. Sin embargo, Lenin llegó a una conclusión muy distinta. Puesto que la posesión británica de colonias era la razón por la cual los trabajadores ingleses respondían a «jefes vendidos a la burguesía», en lugar de escuchar a los comunistas, vio en el imperio colonial un gatillo o espoleta en potencia. La revolución de las colonias pondría en funcionamiento, en el seno del país imperialista, la ley del aumento de la miseria, de modo que a la primera seguiría otra revolución, esta vez en casa. Así, pues, las colonias eran el lugar estratégico donde se iniciaría el fuego.

No creo que esta hipótesis auxiliar pueda salvar la ley del aumento de la miseria, pues la experiencia la ha refutado. Existen países, por ejemplo las democracias escandinavas, Checoslovaquia, Canadá, Australia, Nueva Zelandia, etc., por no decir nada de Estados Unidos, donde el intervencionismo democrático ha asegurado a los obreros un alto nivel de vida, pese a no haber gozado allí de la explotación colonial o de haberla llevado a cabo en grado suficiente para justificar la hipótesis. Además, si comparamos ciertos países que «explotan» colonias, como Holanda y Bélgica, con Dinamarca, Suecia, Noruega y Checoslovaquia, que no «explotan» colonias, no hallamos que los obreros *industriales* se beneficien por la posesión de colonias, pues la situación de la clase trabajadora en todos estos países es sorprendentemente similar. Por otra parte, si bien la miseria infligida a los indígenas mediante la colonización constituye uno de los capítulos más sombríos de la historia de la civilización, no puede afirmarse que dicha miseria se haya acrecentado con posterioridad a Marx. Muy por el contrario, las condiciones de vida han mejorado considerablemente y no obstante, si fueran correctas la hipótesis auxiliar y la teoría original, la miseria tendría que ser allí más que ostensible.

VII

Tal como hicimos con los pasos segundo y tercero en capítulos anteriores, ilustraremos ahora el primer paso del razonamiento profético de Marx con el ejemplo de cierto aspecto de su influencia práctica sobre la táctica empleada por los partidos marxistas.

Los demócratas sociales, bajo la presión de hechos obvios, abandonaron tácitamente la teoría de que la intensidad de la miseria siempre aumenta; pero su táctica entera siguió basándose en el supuesto de la validez de la ley del aumento extensivo de la miseria, es decir, de que la fuerza numérica del proletariado industrial debía continuar creciendo. Es ésta la razón por la cual basaron su política exclusivamente sobre la representación de los intereses de los obreros industriales, creyendo firmemente, al mismo tiempo, que representaban o no tardarían mucho en representar «la gran mayoría de la población».[42] Jamás pusieron en duda la aseveración del *Manifiesto* de que «todos los movimientos históricos anteriores sólo lo habían sido de minorías… El movimiento proletario es el empuje consciente e independiente de la inmensa mayoría, en bien de la inmensa mayoría». Esperaban confiados, por lo tanto, el día en que la conciencia de clase y la seguridad en la clase de los obreros industriales les reportaría la mayoría en las elecciones. «No puede caber ninguna duda acerca de quiénes habrán de triunfar en definitiva, si los pocos explotadores o la inmensa mayoría de los trabajadores». Pasaban por alto, pues, el hecho fundamental de que los trabajadores industriales no formaban, en ninguna parte, la mayoría de la población y mucho menos una «inmensa mayoría», y que la estadística no muestra la menor tendencia hacia el aumento de su número. No comprendieron que la existencia de un partido obrero democrático sólo podía justificarse plenamente mientras estuviese dispuesto a transigir e incluso compararse con otros partidos, por ejemplo, con un partido que representase a los campesinos o a las clases medias. Y no advirtieron que, si deseaban gobernar al Estado únicamente como representantes de la mayoría de la población, tendrían que cambiar toda su política y dejar de representar principal o exclusivamente a los obreros industriales. Claro está que no puede reemplazarse este cambio de política con la mera afirmación ingenua

de que la política proletaria como tal puede inducir (como dijo Marx)[43] a «los productores rurales a colocarse bajo la conducción intelectual de las ciudades cabeceras de sus distritos, asegurándoles así, en el obrero industrial, al *depositario natural* de sus intereses…».

La posición de los partidos comunistas era distinta. Éstos se aferraron rigurosamente a la teoría del aumento de la miseria, creyendo que éste tendría lugar no sólo en extensión sino también en intensidad, una vez que desapareciesen las causas del pasajero aburguesamiento de los trabajadores. Esta creencia contribuyó considerablemente a generar lo que Marx habría denominado «las contradicciones internas de su política».

La situación táctica parece bastante simple. Gracias a la profecía de Marx, los comunistas sabían a ciencia cierta que la miseria no habría de tardar en aumentar. También sabían que el partido no podría ganarse la confianza de los trabajadores sin luchar por ellos y con ellos para lograr el mejoramiento de sus condiciones de vida. Estos dos supuestos fundamentales determinaron claramente los principios de su táctica general. Hagamos que los trabajadores exijan su parte, apoyémoslos en cada uno de los episodios de su lucha incesante por el pan y el techo, luchemos con ellos tenazmente por la satisfacción de sus exigencias prácticas, ya sean económicas o políticas, y de este modo nos ganaremos su confianza. Al mismo tiempo, los trabajadores aprenderán bien pronto que les es imposible mejorar apreciablemente su suerte con estas pequeñas batallas y que nada sino una revolución radical puede reportarles verdaderos progresos. En efecto, todas esas batallas insignificantes están condenadas al fracaso; ya sabemos por Marx que los capitalistas, simplemente, *no pueden* transigir y que, en última instancia, la miseria *debe* aumentar. En consecuencia, el único resultado —si bien valioso— del batallar cotidiano de los obreros contra sus opresores es una intensificación de su conciencia de clase, es ese sentimiento de unidad que sólo puede adquirirse en el combate, junto con la dura convicción de que sólo la revolución puede ayudarlos en su miseria. Una vez alcanzada esta etapa, habrá sonado la hora de la victoria final.

Tal es la teoría que los comunistas pusieron en práctica consecuentemente. Comenzaron por apoyar a los trabajadores en su lucha pero, contra todo lo esperado, la lucha tuvo éxito, y las exigencias fueron

satisfechas. Evidentemente, la única explicación posible era que habían sido demasiado modestos; por lo tanto, había que exigir más. Pero —cosa extraña— nuevamente las exigencias son satisfechas.[44] Y a medida que disminuye la miseria, los trabajadores van perdiendo parte de su amargura y se sienten más dispuestos a negociar aumentos de salarios que a conjurarse para una revolución.

Pues bien, en este estado de cosas los comunistas piensan que su política debe cambiar radicalmente. Es forzoso hacer algo para que se cumpla la ley del aumento de la miseria: por ejemplo, despertar la inquietud colonial (aun allí donde no haya ninguna probabilidad de revolución) con el fin general de contrarrestar el aburguesamiento de los trabajadores, y adoptar una política que fomente toda suerte de catástrofes. Pero esta nueva política destruye la confianza de los trabajadores. Los comunistas pierden afiliados, con excepción de aquellos que carecen de experiencia en las verdaderas luchas políticas; pierden justamente aquellos miembros que denominan la «vanguardia de la clase trabajadora»; su principio tácito: «cuanto peores sean las cosas tanto mejores serán, puesto que la miseria habrá de precipitar la revolución», hace sospechar a los trabajadores. En efecto, los obreros son realistas y si hemos de ganar su confianza debemos trabajar para mejorar su destino.

De este modo, nuevamente debe alterarse su política: es forzoso luchar por el mejoramiento inmediato de las condiciones de vida obrera y esperar, al mismo tiempo, que ocurra todo lo contrario.

Con esto, las «contradicciones internas» de la teoría acarrean el grado último de confusión. Es la etapa en que resulta difícil saber quién es el traidor, pues la traición puede ser fidelidad y ésta, traición. Es la etapa en que aquellos que se habían adherido al partido no sólo porque les parecía (acertadamente, me temo) el único movimiento vigoroso con fines humanitarios, sino también, especialmente, porque se trataba de un movimiento basado en una teoría científica, deben abandonarlo, o bien sacrificar su integridad intelectual, pues ahora se ven forzados a creer ciegamente en alguna autoridad. En última instancia deben convertirse en místicos, cerrándose a todo argumento razonable.

Al parecer, no es sólo el capitalismo el que opera bajo contradicciones internas que amenazan llevarlo a la ruina…

CAPÍTULO 21

VALORACIÓN DE LA PROFECÍA DE MARX

LOS argumentos en que reposa la profecía histórica de Marx carecen de validez. Su ingeniosa tentativa de extraer conclusiones proféticas de la observación de las tendencias económicas contemporáneas fracasó lamentablemente. Y la razón de este fracaso no reside en una posible insuficiencia de la base empírica del argumento. El análisis sociológico y económico marxista de la sociedad contemporánea puede haber sido algo unilateral pero, pese a esta tendencia, es excelente en la medida en que involucra una descripción de los hechos. La razón del fracaso de Marx como profeta reside enteramente en la pobreza del historicismo como tal, en el simple hecho de que aun cuando observemos lo que hoy parece ser una inclinación histórica, no podemos saber si mañana habrá de tener o no la misma apariencia.

Debemos admitir que Marx vio muchas cosas en su justa magnitud. Si consideramos únicamente su profecía de que el sistema del capitalismo sin trabas —tal como él lo conocía— no habría de durar mucho tiempo, mientras que sus defensores pensaban que duraría eternamente, tendremos que reconocer que Marx estaba en lo cierto. También tenía razón al afirmar que sería la «lucha de clases», la asociación de los trabajadores, la que habría de provocar la transformación del sistema económico en otro nuevo y mejor. Pero lo que no podemos admitir es que Marx haya predicho con el nombre de socialismo, el advenimiento del nuevo sistema: el intervencionismo.[1] La verdad es que no tuvo la menor sospecha de lo que deparaba el futuro. Lo que él llamó «socialismo» era profundamente distinto de cualquier forma de intervencionismo, aun de la forma rusa, pues creía firmemente que la inminente transformación habría de quitar influencia al Estado, tanto política como económica, en tanto que el intervencionismo la ha acrecentado en todas partes.

Puesto que he venido criticando a Marx y, hasta cierto punto, alabando el intervencionismo democrático gradual (especialmente el de tipo institucional explicado en la sección VII del capítulo 17), quisiera dejar bien claro que admiro la esperanza de Marx de un decrecimiento de la influencia esta tal. Indudablemente, el peligro más grave del intervencionismo —especialmente de cualquier intervención directa— es el de conducir al aumento del poder estatal y la burocracia. La mayoría de los intervencionistas hacen caso omiso de ello o cierran los ojos ante la evidencia, lo cual agrava aún más este peligro. Sin embargo, creo que una vez que se lo encare abiertamente, será posible dominarlo, pues se trata, una vez más, de un mero problema de tecnología social y de ingeniería social gradual. Pero es importante frenarlo a tiempo, pues constituye una seria amenaza para la democracia. No sólo debemos planificar para la seguridad, sino también para la libertad; si no por otra razón, porque la libertad es lo único que puede asegurar la seguridad.

Pero volvamos a la profecía de Marx. Una de las tendencias históricas que pretendió haber descubierto parece tener un carácter más persistente que las otras; me refiero a la tendencia a la acumulación de los medios de producción y, en particular, al acrecentamiento de la productividad del trabajo. Parece ser, efectivamente, que esta tendencia subsiste y subsistirá todavía algún tiempo siempre que, por supuesto, siga en marcha nuestra civilización. Pero no sólo descubrió Marx esta tendencia y sus «aspectos civilizadores» sino que también vio sus peligros. Fue él, especialmente, uno de los primeros (aunque tuvo algunos precursores, por ejemplo, Fourier)[2] en destacar la relación entre «el desarrollo de las fuerzas productivas» —en el que vio[3] «la misión y justificación históricas del capital— y ese destructivo fenómeno del sistema crediticio (sistema que parece haber facilitado el rápido surgimiento del industrialismo): *el ciclo económico.*

La propia teoría de Marx acerca del ciclo económico (examinada en la sección IV del capítulo anterior) podría ser parafraseada, quizá, de la forma siguiente: aun cuando sea cierto que las leyes inherentes al mercado libre determinan una tendencia hacia la ocupación total, no es menos cierto que cada aproximación aislada a la ocupación universal, es decir, a la escasez de la mano de obra, estimula a los inventores e inversores a crear y a introducir

nuevas máquinas destinadas a economizar mano de obra, dando lugar, así (primero a un pequeño florecimiento y luego) a una nueva ola de desocupación y crisis. Cuánto de verdad hay en esta teoría, no lo sé. Como dijimos en el capítulo anterior, la teoría del ciclo económico es sumamente intrincada y no es mi intención embarcarme en su estudio. Pero puesto que me parece de gran importancia la afirmación de Marx de que el aumento de la productividad es uno de los factores que dan lugar al ciclo económico, convendrá desarrollar algunas consideraciones obvias en su apoyo.

La lista siguiente de procesos posibles es, por supuesto, muy incompleta, pero ha sido elaborada de tal forma que allí donde aumente la productividad del trabajo, deberá iniciarse y alcanzar el grado suficiente de desarrollo para contrarrestar el aumento de la productividad, por lo menos uno, y a veces varios al mismo tiempo, de los procesos siguientes:

A) Aumento de las inversiones, es decir, producción de bienes tales que aumentan la capacidad para producir otros bienes. (Puesto que esto conduce a un acrecimiento ulterior de la productividad, no puede, *por sí solo,* compensar sus efectos indefinidamente).

B) Aumento del consumo, elevación del nivel de vida:

a) de toda la población;

b) de ciertas partes de la misma (por ejemplo de cierta clase).

C) Disminución de las horas de trabajo:

a) reducción del número de horas de trabajo cotidiano;

b) aumento del sector de la población que no está integrado por obreros industriales, especialmente

b') del número de hombres de ciencia, médicos, artistas, comerciantes, etc.

b'') aumento del número de trabajadores desocupados,

D) Aumento de la cantidad de bienes producidos pero no de los consumidos:

a) destrucción de los bienes de consumo;

b) inutilidad de los bienes que integran el capital (las fábricas permanecen ociosas);

c) producción de otros bienes, fuera de los de consumo y los del tipo A, por ejemplo, armamentos;

d) utilización del trabajo para destruir los bienes que integran el capital (y, de este modo, reducir la productividad).

Hemos enumerado estos procesos de tal forma que hasta la línea de puntos, es decir, hasta C *b’*, los procesos son, en general, de carácter deseable, en tanto que a partir de C *b’* en adelante presentan la característica contraria, apuntando hacia la crisis, la fabricación de armamentos y la guerra.

Pues bien, es evidente que, puesto que A no puede restaurar ventajosamente el equilibrio por sí sola, por muy importante que sea, es necesario que intervengan uno o varios de los demás procesos mencionados. Además, parece razonable que no existiendo ninguna institución para garantizar un desarrollo moderado de los procesos deseables, en un grado suficiente para contrarrestar el aumento de la productividad, se inicie alguno de los procesos no deseados. Pero cualquiera de ellos, con la única excepción, posiblemente, de la producción de armamentos, son de tal carácter que tienden inevitablemente a la reducción brusca de A, lo cual debe agravar seriamente la situación.

No creo que ninguna de las consideraciones precedentes pueda «explicar» en modo alguno el armamentismo o la guerra, aunque sí pueden explicar el éxito de los Estados totalitarios en la lucha contra la desocupación. Tampoco creo que puedan explicar el «ciclo económico», si bien puede ser que contribuyan en cierto grado a esa explicación, en la cual es probable que desempeñen un papel importante los problemas del crédito y el capital monetario; en efecto, la reducción de A puede equivaler al atesoramiento de ahorros que, de otro modo, probablemente serían invertidos. Sea ello como fuere, se trata aquí de un debatido e importante factor.[4] Y no es del todo imposible que la ley marxista de la disminución del cociente del beneficio (si es que esta ley es admisible)[5] suministre también el camino para la explicación del atesoramiento, pues suponiendo que un período de rápida acumulación conduzca a dicho decrecimiento, ello

desalentaría las inversiones, estimulando, por el contrario, el atesoramiento y la reducción de A.

Pero todo esto no alcanza a configurar una teoría del ciclo económico. En efecto, el objeto primordial de una teoría semejante debe ser explicar por qué la institución del mercado libre, instrumento de suyo tan eficiente para igualar la oferta y la demanda, no basta para evitar las crisis,[6] o sea, el exceso de producción o la falta de consumo. En otras palabras: es necesario demostrar que la compra y venta en el mercado produce, como una de las indeseables repercusiones sociales[7] involuntarias de nuestros actos, el ciclo económico. La teoría marxista del ciclo económico apunta justamente hacia este objetivo y las consideraciones aquí esbozadas con respecto a los efectos de una tendencia general hacia el aumento de la productividad sólo pueden ser, en el mejor de los casos, un complemento de esta teoría.

No es mi intención pronunciarme sobre los méritos de todas estas especulaciones sobre el ciclo económico. Pero me parece perfectamente evidente que son en extremo valiosas, aun cuando a la luz de las teorías modernas tendrían que haber sido ya enteramente superadas. El mero hecho de que Marx haya tratado este problema de forma extensiva habla mucho en su favor. Esta parte de su profecía, por lo menos, ha resultado cierta hasta el presente; la tendencia hacia el aumento de la productividad continúa; también continúa el ciclo económico y su continuación es probable que lleve a la adopción de medidas intervencionistas y, por lo tanto, a una restricción cada vez mayor del sistema del mercado libre, proceso que concuerda con la profecía de Marx de que el ciclo económico sería uno de los factores que provocarían la caída del sistema del capitalismo sin trabas. A lo cual debe agregarse, como ya dijimos, la otra profecía acertada, a saber, la de que la asociación de los trabajadores sería otro de los factores decisivos en esta revolución.

Pero si se tienen en cuenta todas esas exitosas e importantes predicciones ¿puede hablarse de la pobreza del historicismo? Si las predicciones históricas de Marx se han cumplido, aunque sólo sea parcialmente, no es posible descartar su método a la ligera. Sin embargo, un examen más minucioso de los aciertos de Marx nos demuestra que *no fue en modo alguno su método historicista el que lo condujo al éxito, sino*

siempre los métodos del análisis institucional. Vemos, pues, que no es un análisis historicista sino típicamente institucional el que lleva a la conclusión de que los capitalistas se ven forzados por la competencia a aumentar la productividad. Y también institucional es el análisis en que Marx basa su teoría del ciclo económico y del excedente de población. Y hasta la teoría de la lucha de clases es institucional, pues forma parte del mecanismo mediante el cual se controla la distribución de la riqueza y también la del poder, mecanismo que hace posible los acuerdos colectivos en el sentido más lato de la expresión. En ningún punto de estos análisis desempeñan el menor papel las «leyes del desarrollo histórico», las etapas, períodos, o tendencias historicistas típicas. Por otra parte, ninguna de las más ambiciosas conclusiones historicistas de Marx, ninguna de sus «inexorables leyes del desarrollo), ni sus «etapas de la historia por las cuales hay que pasar forzosamente», se han cumplido en la realidad. Marx acertó sólo en la medida en que analizó las instituciones y sus funciones. Y también es cierto lo contrario: ninguna de sus profecías históricas más ambiciosas y de mayores alcances cae dentro del radio del análisis institucional. Dondequiera que se intenta apoyarlas mediante un análisis de ese tipo, la conclusión carece de validez. En realidad, si se las compara con los elevados patrones de Marx, las profecías más amplias se desenvuelven sobre un plano intelectual más bien bajo. No sólo contienen un alto grado de pensamiento emocional, sino que carecen también de imaginación política. En términos generales, Marx compartió la creencia de los industrialistas progresistas, de los «burgueses» de su tiempo, en la ley del progreso. Pero este ingenuo optimismo historicista, de Hegel y Comte, de Marx y Mill, no es menos supersticioso que el historicismo pesimista de Spengler. Y no puede ser éste peor bagaje para un profeta, puesto que debe poner riendas a su imaginación histórica. En realidad, es necesario reconocer como uno de los principios de toda concepción política libre de prejuicios que en los asuntos humanos todo es posible, y más específicamente, que no debe excluirse ningún proceso concebible sobre la base de que viola la pretendida tendencia del progreso humano o cualquiera de las otras leyes de la «naturaleza humana». «El hecho del progreso —nos dice[8] H. A, L. Fisher— está escrito con letras claras e inconfundibles en la

página de la historia, pero el progreso no es una ley de la naturaleza. El terreno ganado por una generación puede perderlo la siguiente».

De acuerdo con el principio de que todo es posible, conviene señalar que las profecías de Marx podrían haber resultado ciertas. Una fe como el optimismo progresista del siglo XIX puede constituir una poderosa fuerza política y ayudar a producir lo que predice. De este modo, no se debe considerar corroborada una teoría y atribuirle carácter científico por el hecho de que se hayan cumplido sus predicciones. Muchas veces estas presuntas corroboraciones no son sino consecuencia de su carácter religioso y de la fuerza de la fe mística que ha sido capaz de inspirar a los hombres. Y en el marxismo, en particular, el elemento religioso es inconfundible. En la hora de su mayor miseria y degradación, las predicciones de Marx dieron a los trabajadores una fe inconmovible en su misión y en el gran futuro que su movimiento estaba elaborando para la humanidad. Volviendo la vista al curso de los acontecimientos desde 1864 hasta 1930, creo que de no ser por el hecho algo accidental de que Marx no alentó las investigaciones en el campo de la tecnología social, los problemas europeos se habrían desarrollado bajo la influencia de esta religión profética hacia un socialismo de tipo no colectivista. Una preparación acabada para la ingeniería social, para la planificación de un inundo libre, por parte de los marxistas rusos, así como también de los de Europa central, podría haber conducido a un éxito inconfundible, convenciendo a todos los amigos de la sociedad abierta. Sin embargo, esto no hubiera sido la corroboración de una profecía científica. Sólo habría sido el resultado de un movimiento religioso, el resultado de la fe en el humanitarismo, combinada con el uso crítico de nuestra razón con el fin de transformar el mundo.

Pero las cosas siguieron un curso diferente. El elemento profético del credo marxista predominó en las mentes de sus adeptos. Hizo a un lado todo lo demás, desterrando el poder del juicio frío y crítico y destruyendo la creencia de que es posible cambiar el mundo por medio de la razón. Todo lo que quedó de la enseñanza de Marx fue la filosofía oracular de Hegel, que, bajo el atavío marxista, hoy amenaza paralizar la lucha por la sociedad abierta.

LA ÉTICA DE MARX

CAPÍTULO 22

LA TEORÍA MORAL DEL HISTORICISMO

La tarea que el propio Marx se propuso en *El Capital* fue descubrir las leyes inexorables del desarrollo social. No fue el descubrimiento de leyes económicas, que hubieran sido útiles al tecnólogo social; ni tampoco el análisis de las condiciones económicas, que hubiera permitido la materialización de objetivos socialistas tales como los precios justos, la distribución equitativa de la riqueza, la seguridad, la planificación racional de la producción y, sobre todo, la libertad; ni tampoco siquiera una tentativa de analizar y aclarar dichos objetivos.

Pero si bien Marx se opuso vehementemente a la tecnología utópica, así como también a toda tentativa de justificación moral de los objetivos socialistas, sus escritos contienen, indirectamente, una teoría ética. Ésta aparece principalmente en sus estimaciones morales de las instituciones sociales. Después de todo, la condenación marxista del capitalismo es, en esencia, una condenación moral. *Se condena al sistema* por su cruel injusticia intrínseca combinada con la completa justicia y corrección «formales» que lleva aparejadas. Se condena al sistema porque al forzar al explotador a esclavizar a los explotados, les priva a ambos de libertad. Marx no combatió la riqueza ni alabó la humildad. Odió al capitalismo no por su acumulación de riqueza sino por su carácter oligárquico; lo odió porque en este sistema la riqueza significa poder político de unos hombres sobre otros. La capacidad de trabajo se convierte en un artículo y esto significa que los hombres deben venderse en el mercado. Marx aborreció el sistema porque se parecía a la esclavitud.

Al hacer tanto hincapié en el aspecto moral de las instituciones sociales, Marx destacó nuestra responsabilidad incluso por las repercusiones sociales más remotas de nuestros actos; por ejemplo, aquellos que pueden contribuir indirectamente a prolongar la existencia de instituciones socialmente injustas.

Pero si bien *El Capital* es principalmente, en realidad, un tratado de ética social, estas ideas éticas nunca se presentan como tales. Sólo se las expresa indirectamente, pero no por ello con menos fuerza, pues los pasos intermedios resultan evidentes. A mi juicio, Marx evitó formular una teoría moral explícita porque aborrecía los sermones. Desconfiando profundamente del moralista que vive predicando que se beba agua mientras él bebe vino, Marx se resistió a expresar explícitamente sus convicciones éticas. Para él, los principios de humanidad y decencia eran cosa que no podían ponerse en tela de juicio y debían darse por sentados. (También en este terreno fue optimista). Atacó a los moralistas porque vio en ellos a los defensores serviles de un orden social cuya inmoralidad sentía intensamente; atacó a los apologistas del liberalismo por su satisfacción consigo mismos, por su identificación de la libertad con la libertad formal garantizada por un sistema social que la hacía imposible en su verdadera acepción. De este modo, indirectamente, admitió su amor por la libertad y, pese a su inclinación, como filósofo, hacia el holismo, no fue por cierto colectivista ya que confiaba en que el Estado habría de «marchitarse» tarde o temprano. La fe de Marx era, fundamentalmente, a mi parecer, una fe en la sociedad abierta.

La actitud de Marx hacia el cristianismo se halla íntimamente relacionada con estas convicciones y con el hecho de que en su época era característica del cristianismo oficial una hipócrita defensa de la explotación capitalista, (Su actitud no difiere de la de su contemporáneo Kierkegaard, el gran reformador de la ética cristiana, que acusó[1] a la moral cristiana oficial de su tiempo de hipocresía anticristiana y antihumanitaria). Un representante típico de esta clase de cristianismo fue el sacerdote de la Iglesia anglicana, J. Townsend, autor de *A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind*, que no fue sino un franco defensor de la explotación a quien Marx puso al descubierto. «El hambre —inicia

Townsend su panegírico—[2] no sólo es una presión pacífica, silenciosa y constante, sino que, siendo el motor más natural de la industria y el trabajo, provoca los esfuerzos más poderosos». En el ordenamiento «cristiano» universal de Townsend, todo depende (como observa Marx) de que el hambre sea permanente en la clase trabajadora, y Townsend cree que es éste, realmente, el divino fin del crecimiento de la población, pues continúa diciendo: «Parece ser ley de la naturaleza que los pobres sean, hasta cierto punto, imprevisores, de modo que siempre haya alguien dispuesto a cumplir las tareas más serviles, sórdidas e innobles de la comunidad. El monto de la felicidad humana aumenta así considerablemente, en tanto que los más delicados… quedan en entera libertad de seguir aquellas vocaciones que mejor se adaptan a sus diversas naturalezas». Y el «delicado y genuflexo sacerdote» como lo llamó Marx por esta observación, agrega que la ley isabelina de pobres, al ayudar a quienes padecen hambre, «tiende a destruir la armonía y la belleza, la simetría y el orden de ese sistema que Dios y la naturaleza han establecido en el mundo».

Si este tipo de «cristianismo» ha desaparecido hoy día de los países más adelantados del planeta ello se debe, y no poco, a la reforma moral realizada por Marx. No es mi intención insinuar que la modificación de la actitud de la Iglesia hacia los pobres en Inglaterra no haya comenzado mucho antes de que Marx tuviese allí influencia alguna, pero sí que influyó sobre este proceso, especialmente en la Europa continental, y que el advenimiento del socialismo tuvo por resultado su intensificación también en Inglaterra. Su influencia sobre el cristianismo puede compararse, tal vez, con la de Lutero sobre la Iglesia romana. Ambas representaron un desafío, ambas condujeron a una contrarreforma en el campo de sus enemigos ya una revisión y revalorización de sus patrones éticos. Si actualmente el cristianismo se halla encaminado por una senda distinta de la que seguía no hace más de treinta años, ello se debe en gran parte a la influencia de Marx. Y se debe también a su influencia, incluso, el que la Iglesia haya escuchado la voz de Kierkegaard, quien, en su *Libro del Juez,* describió su propia actividad de la siguiente forma:[3] «Aquel cuya tarea sea producir una idea correctiva, no tendrá más que estudiar, exacta y profundamente, las partes caducas del orden existente para luego, de la forma más parcial posible, poner de relieve

lo opuesto al mismo». («Puesto que ello es así —añade— cualquier hombre aparentemente inteligente habrá de formular la objeción de parcialidad contra la idea correctiva haciendo creer a la gente que ésta era toda la verdad al respecto»). En este sentido, cabría decir que el marxismo inicial, con su rigor ético, su insistencia en los hechos más que en las meras palabras, fue quizá la idea correctiva más importante de nuestro tiempo.[4] Esto explica su tremenda influencia moral.

En algunos de sus primeros escritos, Marx exige explícitamente que los hombres se pongan a prueba en las acciones. Esta actitud que es lo que cabría llamar su activismo, se halla claramente expresada en la última de sus *Tesis sobre Feuerbach*:[5] «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; lo importante es, sin embargo, *cambiarlo*». Pero hay otros muchos pasajes que también revelan esta tendencia «activista», sobre todo aquellos en que Marx habla del socialismo como del «reino de la libertad», reino en que el hombre terminará por convertirse en "dueño de su propio medio social». Marx concibió al socialismo como un período en que nos vemos considerablemente libres de las fuerzas irracionales que actualmente determinan nuestra vida y en el que la razón humana puede controlar activamente los negocios humanos. A juzgar por todo esto y por la actitud general, moral y emocional de Marx, no cabe ninguna duda de que, si se lo hubiera puesto ante la alternativa «*¿Hemos de ser los forjadores de nuestro destino o nos contentaremos con ser sus profetas»,* se habría decidido por lo primero.

Pero como ya sabernos, estas fuertes tendencias «activistas» de Marx se hallan contrarrestadas por su historicismo. Bajo su influencia se convirtió, ante todo, en un profeta. Decidió, pues, que bajo el capitalismo debíamos someternos a «leyes inexorables» y al hecho de que todo lo más que podemos hacer es «acortar y disminuir los dolores del nacimiento» de las «fases naturales de su evolución».[6] Existe un profundo abismo entre el activismo de Marx y su historicismo, abismo ahondado por su doctrina de que debemos someternos a las fuerzas puramente irracionales de la historia. En efecto, puesto que acusó de utópica toda tentativa de utilizar la razón a fin de planificar para el futuro, *la razón no puede desempeñar papel alguno en la construcción de un mundo más razonable.* A mi juicio, una opinión

semejante no puede ser defendida sin conducir necesariamente al misticismo. Debemos admitir, no obstante, que parece haber una posibilidad teórica de salvar este abismo, si bien no considero que el puente sea lo bastante sólido. Su esbozo puede hallarse en los escritos de Marx y Engels, bajo la forma de lo que llamaremos su *teoría historicista*.[7]

Reacios a admitir que sus propias ideas éticas eran, en un sentido u otro, definitivas y justificables por sí mismas, Marx y Engels prefirieron contemplar sus objetivos humanitaristas a la luz de una teoría que los explicase como el producto o el reflejo de las circunstancias sociales. He aquí la descripción somera de dicha teoría: si un reformador social o un revolucionario cree hallarse inspirado por el odio a la «injusticia» y por el amor a la «justicia», es, en gran parte, víctima de una ilusión (por ejemplo, los defensores del viejo ordenamiento). O, para decirlo más exactamente, sus ideas morales de «justicia» e «injusticia» son los subproductos del desarrollo social e histórico. Pero tienen una gran importancia, pues forman parte del mecanismo mediante el cual el desarrollo se autopropulsa. Para ilustrar este punto diremos que siempre hay por lo menos dos ideas de «justicia» (o de «libertad» o «igualdad») y estas dos ideas difieren profundamente por cierto. Una de ellas es la idea de la «justicia» tal como la entiende la clase dirigente y la otra la misma idea pero a los ojos de la clase oprimida. Claro está que estas ideas son producto de la situación de clase, pero desempeñan, al mismo tiempo, un importante papel en la lucha de clases, pues suministran a ambos bandos la conciencia limpia que necesitan para proseguir la lucha.

Podemos calificar de historicista esta teoría moral porque sostiene que todas las categorías morales dependen de la situación histórica; en el campo de la ética se la suele denominar *relativismo histórico*. Desde este punto de vista, no es suficiente preguntarse: ¿es justo actuar de esta manera?, sino que la pregunta completa sería la siguiente: ¿es justo, en el sentido de la moralidad feudal del siglo XV actuar de esta manera?, o tal vez: ¿es justo, en el Sentido de la moralidad proletaria del siglo XIX, actuar de esta manera? He aquí cómo formuló Engels este relativismo histórico:[8] «¿Qué moralidad se nos predica hoy día? En primer lugar, la moralidad cristiana feudal, heredada de los siglos pretéritos, que presenta, a su vez, dos

subdivisiones principales: la moralidad católico-romana y la protestante, cada una de las cuales no carece, a su vez, de ulteriores subdivisiones, desde la católico-jesuita y la anglicana, hasta la libre moralidad más "avanzada". Junto con éstas encontramos la moderna moralidad burguesa y con ella, asimismo, la moralidad proletaria del futuro…».

Pero este «relativismo histórico» no agota, en modo alguno, el carácter historicista de la teoría marxista de la moral. Supongamos que pudiéramos preguntarle a alguno de sus defensores, por ejemplo al propio Marx, por qué actúa en la forma en que actúa y no en otra; por qué consideraría repugnante e inadmisible, por ejemplo, aceptar dinero de la burguesía para acallar sus actividades revolucionarias, etc. No creo que a Marx le hubiese gustado responder a semejantes preguntas; probablemente habría tratado de eludirlas, afirmando simplemente que actuaba según su gusto o como se sentía impulsado a hacerlo. Pero todo esto no roza siquiera nuestro problema. Cierto es que en las decisiones prácticas de su vida Marx siguió un código moral sumamente riguroso y también es cierto que exigió a sus colaboradores un alto nivel moral. Cualquiera que sea la terminología aplicada a estas cosas, el problema ante el cual nos vemos enfrentados es encontrar una respuesta adecuada a la pregunta: ¿por qué actúa usted de éste y no de otro modo? ¿Por qué trata, por ejemplo, de ayudar a los oprimidos? (Marx no pertenecía a esa clase, ni por nacimiento ni por educación ni por su forma de vivir).

Si se le hubiese presionado de este modo, creo que Marx habría expuesto su credo moral en los siguientes términos, que forman médula de lo que hemos llamado su teoría moral historicista: como investigador social, podría haber dicho, sé que nuestras ideas morales son armas en nuestra lucha de clases. Como hombre de ciencia puedo considerarlas sin adoptarlas. Pero como hombre de ciencia también encuentro que no puedo dejar de tomar partido en esta lucha, que cualquier actitud, aun la indiferencia, significa tomar partido de una u otra manera. Mi problema asume entonces la forma siguiente: ¿Qué partido habré de tomar? Cuando haya escogido un bando determinado habré decidido también, por supuesto, mi moralidad. Tendré que adoptar el sistema moral necesariamente ligado a los intereses de la clase que he decidido defender. Pero antes de tomar esa

decisión fundamental no habré adoptado ningún sistema moral en absoluto (suponiendo que haya podido mantenerme libre de la tradición moral de mi clase); sin embargo, éste es, por supuesto, un requisito previo indispensable para tomar cualquier decisión consciente y racional con respecto a los sistemas morales en conflicto. Pues bien, dado que la decisión sólo es «moral» en relación con algún código moral previamente aceptado, mi decisión fundamental no puede ser «moral» en absoluto, aunque sí puede ser científica. En efecto, como investigador social soy capaz de prever lo que sucederá en el futuro. Soy capaz de advertir que la burguesía, y con ella su sistema moral, está condenada a desaparecer y que el proletariado, y con él un nuevo sistema moral, está destinado a la victoria. Veo que esta transformación es inevitable y sería locura intentar resistirse a ella, así como lo sería tratar de resistirse a la ley de la gravedad. He aquí, pues, por qué mi decisión fundamental se inclina a favor del proletariado y su moralidad. Y esta decisión sólo se ·basa en la predicción científica, en la profecía histórica científica. Aunque no es en sí misma una decisión moral, puesto que no se basa en ningún sistema moral, conduce a la adopción de cierto sistema moral. En resumen, mi decisión fundamental no es (como podría sospecharse) la resolución científica y racional de no ofrecer una vana resistencia a las leyes evolutivas de la sociedad. Sólo después de haberla adoptado, estoy listo para aceptar y utilizar aquellos sentimientos morales que constituyen otras tantas armas necesarias para la lucha por aquello que, de todos modos, está destinado a suceder. De esta manera, adopto como patrones de mi moralidad los hechos del futuro cercano y resuelvo, así, la aparente paradoja de que el mundo actual será reemplazado por un mundo más razonable sin que éste haya sido planeado por la razón, pues de acuerdo con mis patrones morales recién adoptados, el mundo futuro debe ser mejor y, por lo tanto, más razonable. Y dejo salvada también la grieta entre mi activismo y mi historicismo, pues es evidente que aun cuando haya descubierto la ley natural que determina el movimiento de la sociedad, no puedo eliminar las fases naturales de su evolución de un plumazo. Pero lo que sí puedo hacer es ayudar activamente a acortar y disminuir los dolores de su nacimiento.

Ésta, que creemos habría sido la respuesta de Marx, representa la forma más importante de lo que hemos llamado «la teoría moral historicista». Es a ella a la que alude Engels cuando escribe:[9] «Es, por cierto, aquella moralidad que contiene el mayor número de elementos destinados a perdurar, la única que representa, en la actualidad, el derrumbe de nuestros tiempos y el triunfo del futuro: es la moralidad proletaria… De acuerdo con esta concepción, las causas últimas de todos los cambios sociales y revoluciones políticas no se reducen a un mayor conocimiento de la justicia ni deben buscarse en la *filosofía,* sino en la *economía* de la época respectiva. La comprensión cada vez más clara de que las instituciones sociales existentes son irracionales e injustas sólo constituye un síntoma». Es la teoría de la cual expresa un marxista moderno: «Al fundar las aspiraciones socialistas en una ley económica racional del desarrollo social, *en lugar de justificarla sobre un terreno moral,* Marx y Engels proclamaron al socialismo como una necesidad histórica».[10] Aunque ampliamente difundida, esta teoría rara vez ha sido expresada clara y explícitamente. Su crítica es más importante, por consiguiente, de lo que podría parecer a primera vista.

En primer término, está bien claro que la teoría depende considerablemente de la posibilidad de un profetizar histórico correcto. Si se la pone en tela de juicio —y por cierto que debe hacerse— la teoría pierde la mayor parte de su fuerza. Pero a los efectos del análisis supondremos por ahora que las anticipaciones históricas son un hecho establecido, dejando sentado tan sólo que este conocimiento histórico anticipatorio es limitado; así, por ejemplo, estipularemos que podemos conocer lo que sucederá en, digamos, los próximos quinientos años; no creo que nadie pueda quejarse de que esta condición no satisface generosamente aun las pretensiones más atrevidas del historicismo marxista.

Examinemos primero la afirmación de la teoría moral historicista de que la decisión fundamental en favor o en contra de uno de los sistemas morales en cuestión no es en sí misma de carácter moral, ni se halla basada en consideración o sentimiento moral alguno, sino en la predicción histórica científica. A mi juicio, esta aseveración es insostenible. Para dejarlo bien aclarado bastará hacer explícito el imperativo o principio de conducta

involucrado por esta decisión fundamental, a saber: ¡Adoptemos el sistema moral sustentado por aquellos cuyas acciones tienden a acelerar el futuro! Pues bien, parece bastante claro que aun en el supuesto caso de que supiéramos exactamente cómo han de ser los próximos quinientos años, no es necesario en absoluto que adoptemos este principio. Es concebible al menos —para dar un ejemplo— que a algún discípulo humanitarista de Voltaire que hubiera previsto en 1764 el desarrollo de Francia hasta, digamos, l864, le hubiera disgustado la perspectiva y hubiera decidido —también esto es concebible— que semejante evolución no le agradaba y por lo tanto que no estaba dispuesto a adoptar para sí los patrones morales de Napoleón III. Me mantendré fiel a mis normas humanitarias —podría haber dicho— y se las enseñaré a mis discípulos; quizá lleguen a sobrevivir este período, quizá algún día alcancen la victoria. Del mismo modo, es concebible, en todo caso (por ahora no afirmo más que esto), que un hombre que prevea actualmente con toda certeza el advenimiento de la esclavitud, el retorno a las cadenas de una sociedad detenida, o, incluso, la regresión a las bestias, decida, no obstante, no adoptar los patrones morales de este período inminente, sino contribuir en la medida de lo posible a hacer subsistir los ideales humanitarios con la esperanza quizá de una resurrección de una moralidad en algún futuro remoto.

Todo esto es, volvemos a repetirlo, por lo menos concebible. Quizá no sea la decisión «más prudente», pero el hecho de que esta decisión no quede excluida ni por el conocimiento anticipado ni por ninguna ley sociológica o psicológica nos demuestra que la primera afirmación de la teoría moral historicista es insostenible. Si hemos de aceptar o no la moralidad del futuro nada más que por serlo, es en sí mismo, precisamente, un problema moral. La decisión fundamental no puede desprenderse de ningún conocimiento del futuro.

Mencionamos en capítulos anteriores el *positivismo moral* (especialmente el de Hegel), esto es, la teoría de que no hay ningún patrón moral salvo el existente: lo que es, por ese solo hecho, es razonable y bueno y, por lo tanto, *la fuerza es derecho.* La consecuencia práctica de esta teoría es que resulta imposible toda crítica moral del estado de cosas existente, puesto que ese estado mismo determina los patrones morales. Pues bien, la

teoría moral historicista que venimos considerando no es sino otra forma del positivismo moral, pues sostiene que *la fuerza futura es el derecho.* La única diferencia es que se ha reemplazado el presente por el futuro y la consecuencia práctica de la teoría es que resulta imposible toda crítica moral del estado de cosas del futuro, puesto que es éste el que determina nuestras normas morales. La diferencia entre «el presente» y «el futuro» sólo es aquí, por supuesto, una cuestión de grado. Así, podemos afirmar que el futuro comienza mañana, dentro de quinientos años o dentro de cien. *En su estructura teórica, no existe ninguna diferencia entre la tendencia conservadora moral, el modernismo moral y el futurismo moral.* Ni es gran cosa tampoco lo que puede elegirse entre ellos con respecto a los sentimientos morales. Si el futurista moral critica la cobardía del conservador moral que se pliega al bando de quienes detentan el poder en el presente, nada le impide al conservador morral devolver la acusación, afirmando que el futurista moral es un cobarde, puesto que se pasa al bando de quienes habrán de detentar el poder mañana.

No me cabe ninguna duda de que si Marx hubiera tenido en cuenta estas derivaciones, habría repudiado la teoría moral historicista. Son muchas las observaciones y los actos que nos demuestran que no fue un juicio científico sino un impulso moral —el deseo de ayudar a los oprimidos, el deseo de liberar a los miserables trabajadores explotados desvergonzadamente— el que lo condujo al socialismo. Tampoco dudo que sea aquí donde reside el secreto de la enorme influencia de sus prédicas. Además, la fuerza de su atracción se vio considerablemente vigorizada por el hecho de que no hizo prédicas morales en abstracto. Marx no pretendía tener derecho alguno a hacerlo. ¿Quién —parecería haberse preguntado— vive a la altura de sus patrones morales cuando éstos no son muy bajos? Fue este sentimiento el que lo indujo a confiar, tratándose de problemas éticos, más en el silencio que en las palabras y el que lo llevó a buscar en la ciencia social profética una autoridad digna de mayor confianza, en cuestiones éticas, de lo que él se consideraba a sí mismo.

En la ética práctica de Marx, categorías tales como la libertad y la igualdad desempeñaron, a no dudarlo, el papel fundamental. Marx fue, después de todo, uno de aquellos que tomaron con toda seriedad los ideales

de 1789, y vieron además con cuánta desvergüenza se podía tergiversar un concepto como el de libertad. He aquí, pues, por qué no predicó la libertad con palabras, por qué la predicó en la acción. Quería mejorar la sociedad y para él las mejoras significaban más libertad, más igualdad, más justicia, más seguridad, niveles de vida más altos y, en particular, ese acortamiento de la jornada de trabajo que procura de inmediato *cierta* libertad a los trabajadores. Fue su aborrecimiento de la hipocresía, su renuencia a hablar de estos «ideales elevados», junto con su asombroso optimismo, su fe en que todo habría de lograrse en un futuro cercano, lo que le condujo a disimular sus convicciones morales tras el velo de las exposiciones historicistas.

Es mi convicción que Marx nunca habría defendido seriamente el positivismo moral bajo la forma de futurismo moral si hubiera advertido que ello suponía el reconocimiento de que la fuerza futura es el derecho. Pero hay otros que no poseen este mismo amor apasionado a la humanidad, que son futuristas morales nada más que por estas consecuencias, es decir, porque son oportunistas ansiosos de incorporarse al bando vencedor. El futurismo moral se halla ampliamente difundido en la actualidad. Su base más profunda, no oportunista, es probablemente la creencia de que el bien debe triunfar «finalmente» sobre el mal. Pero los futuristas morales olvidan que nosotros no viviremos para presenciar el resultado «final» de los hechos actuales. «¡La historia será nuestro juez!» Pero ¿qué significa esto? Que el *éxito* habrá de juzgar. La adoración del éxito y del poder futuro constituye el patrón más elevado de muchísima gente que jamás admitiría que la fuerza presente es el derecho. (Y se olvidan, así, de que el presente es el futuro del pasado). La raíz de todo eso es una tibia transacción entre un optimismo y un escepticismo morales, Parece arduo creer en la propia conciencia y también resistirse al impulso de incorporarse al bando vencedor.

Todas estas observaciones críticas son consecuentes con el supuesto de que podemos predecir el futuro en los próximos quinientos años. Pero si dejamos a un lado este supuesto totalmente ficticio, entonces ya no hay nada que salve la teoría moral historicista. En efecto, no hay ninguna sociología profética que pueda ayudarnos a escoger un sistema moral; no es

posible trasladar a nadie nuestra responsabilidad por esa elección, ni siquiera al «futuro».

La teoría moral historicista de Marx sólo es el resultado, por supuesto, de su punto de vista con respecto al método de la ciencia social, su *determinismo sociológico,* que se ha puesto bastante de moda en nuestros días. Todas nuestras opiniones —afirma— incluidos nuestros patrones morales, dependen de la sociedad y de su estado histórico; son el producto de la sociedad o de cierta situación de clase. La educación es definida como un proceso especial mediante el cual la comunidad trata de «transmitir» a sus miembros «su cultura, incluyendo los patrones de acuerdo con los cuales quisiera vivir»,[11] y se insiste en la «relatividad de la teoría y práctica educacionales con respecto al orden prevaleciente». También de la ciencia se dice que depende del estrato social del trabajador científico, etc.

A las teorías de este tipo que hacen hincapié en la dependencia sociológica de nuestras opiniones, se las suele encerrar dentro de la denominación general de *sociologismo;* si se hace recaer el peso, en cambio, en la dependencia histórica, dentro de la de *historismo* (por supuesto que no debe confundirse historismo con historicismo). Examinaremos tanto al sociologismo como al historicismo en la medida en que afirman la determinación del conocimiento científico por parte de la sociedad o de la historia, en los dos capítulos siguientes. Aquí agregaremos algunas observaciones, en la medida en que el sociologismo se halla relacionado con la teoría moral. Pero antes de ir al detalle, quisiera dejar bien aclarada mi opinión sobre estas teorías hegelizantes: creo que es una charla hueca y trivial disimulada bajo el palabrerío ininteligible de la filosofía oracular.

Veamos este «sociologismo» moral. Que el hombre y sus objetivos son, *en cierto sentido,* producto de la sociedad, nadie lo duda. Pero no es menos cierto que la sociedad es producto del hombre y sus objetivos y que cada vez puede serlo en mayor grado. La cuestión principal es ésta: ¿Cuál de estos dos aspectos de las relaciones entre los hombres y la sociedad es más importante? ¿Sobre cuál ha de recaer el acento?

Comprendemos mejor el sociologismo si lo comparamos con la análoga concepción «naturalista» de que el hombre y sus objetivos son producto de

la herencia y el medio. Nuevamente debemos admitir que ello es indudable. Pero también es cierto que el medio del hombre es, en grado cada vez mayor, un producto suyo y de sus objetivos (y hasta cierto punto podría decirse lo mismo aun de su herencia). Debemos preguntarnos una vez más: ¿Cuál es el más importante de los dos aspectos, el más fértil? Puede facilitarse la pregunta si le damos una forma más práctica; por ejemplo, nosotros —la generación actual— y nuestras mentes, nuestros pensamientos, somos en gran parte el producto de nuestros ascendientes y de la educación que éstos nos dieron. Pero la generación siguiente será, en grado similar, un producto nuestro, de nuestras acciones y de la forma en que los hemos educado. ¿Cuál de los dos aspectos es el más importante, actualmente, para nosotros?

Si consideramos este problema seriamente hallaremos que el punto decisivo es que nuestros espíritus y nuestras ideas dependen sólo en parte de nuestra educación, ya que no totalmente. Si dependiesen totalmente de nuestra educación, si fuésemos incapaces de autocrítica o de aprender según nuestra propia manera de ver las cosas, de la experiencia, entonces, ciertamente, sería la forma en que la generación anterior nos había educado la que emplearíamos para educar a la siguiente. Pero no cabe duda de que esto no es así. En consecuencia, podemos concentrar nuestras facultades críticas en el difícil problema de educar a la próxima generación con un método mejor que el que sirvió para educarnos a nosotros.

La situación en que tanto hincapié hace el sociologismo puede tratarse desde un ángulo análogo. Que nuestros espíritus, nuestras ideas, son de algún modo producto de «la sociedad», es una verdad trivial. La parte más importante de nuestro medio es la social; el pensamiento, en particular, depende considerablemente del trato social; el lenguaje, el medio de expresión del pensamiento, es un fenómeno social. Pero simplemente no puede negarse que podemos examinar los pensamientos, que podemos criticarlos, mejorarlos y que, además, podemos modificar y mejorar nuestro medio físico de acuerdo con los nuevos pensamientos transformados y perfeccionados. Y lo mismo vale para el medio social.

Todas esas consideraciones nada tienen que ver con el problema metafísico del «libre albedrío». Incluso los indeterministas admiten cierto

grado de dependencia de la herencia y del medio, particularmente el social. Pero, por otro lado, el determinista debe admitir que nuestras ideas y acciones no se hallan plena y exclusivamente determinadas por la herencia, la educación y las influencias sociales; también existen otros factores, por ejemplo, las experiencias más «accidentales» acumuladas durante la propia vida, que también ejercen su influencia. Ni el determinismo ni el indeterminismo rozan para nada nuestro problema mientras se mantengan dentro de sus límites metafísicos. Pero la cuestión es que pueden trasponer estas fronteras y que el determinismo metafísico puede estimular, por ejemplo, el determinismo sociológico o «sociologismo», Pero bajo esta forma, la teoría puede ser confrontada con la experiencia. Y la experiencia demuestra ciertamente que es falsa.

Beethoven —para tomar un ejemplo del campo de la estética que guarda cierta similitud con el de la ética— es sin duda, hasta cierto punto, un *producto* de la educación y la tradición musicales, y los que conozcan su música sabrán cómo impresiona este aspecto de su obra. Pero lo más importante es, sin embargo, que a más de producto es *productor* de música y, de este modo, de tradición y educación musicales. No quisiera ponerme a disputar con los deterministas metafísicos para quienes cada una de las corcheas que escribió Beethoven fue determinada por cierta combinación de las influencias hereditarias y ambientales. Una afirmación semejante carece empíricamente de toda significación puesto que nadie podría «explicar» realmente, de este modo, una sola nota de su obra. Lo importante es que todo el mundo admite que lo que escribió no puede explicarse ni por las obras musicales de sus precursores, ni por el medio social en que vivió, ni por su sordera, ni por la comida que le cocinaba su ama de casa, o, para decirlo con otras palabras, ni por ningún juego definido de influencias o circunstancias ambientales abiertas a la investigación empírica, o por cualquier otro factor de su herencia que nos sea conocido.

No niego que existen ciertos aspectos sociológicos de sumo interés en la obra de Beethoven. Es bien sabido, por ejemplo, que el paso de una orquesta pequeña a una gran orquesta sinfónica se halla relacionado, de algún modo, con un proceso político-social. Las orquestas dejan de ser los pasatiempos privados de los príncipes para ser sostenidas, en parte al

menos, por una clase media cuyo interés en la música aumenta considerablemente. Nadie más dispuesto que yo a apreciar toda «explicación» sociológica de este tipo y a reconocer su importancia científica. (Al fin y al cabo, yo mismo hice algo similar en este libro, en el análisis de la ideología platónica).

¿Cuál es, entonces, más precisamente el blanco de mi ataque? Es la exageración y generalización de cualquier aspecto de esta clase. Si «explicamos» la orquesta sinfónica de Beethoven, tal como lo hicimos más arriba, habremos explicado en realidad muy poco. Si describimos a Beethoven como el representante de la burguesía en pleno proceso de emancipación, aun cuando sea cierto, diremos muy poco. La misma función podría hallarse combinada, ciertamente, con la producción de música mala (como se ve por Wagner). No podemos intentar explicar el genio de Beethoven de esta manera ni de ninguna otra.

A mi juicio, podrían utilizarse del mismo modo las propias opiniones de Marx para refutar empíricamente el determinismo sociológico. En efecto, si consideramos desde el punto de vista de esta doctrina ambas teorías, activismo e historicismo, y su lucha por la supremacía en el sistema de Marx, tendremos que decir que el historicismo sería una concepción más adecuada para un apologista conservador que para un revolucionario o un reformador. Y, en realidad, Hegel utilizó ese mismo historicismo en tal dirección. El hecho de que Marx no sólo lo tomó de Hegel sino que, en definitiva, le permitió desalojar su propio activismo nos demuestra que la actitud asumida por un hombre en la lucha social no tiene por qué determinar siempre, forzosamente, sus decisiones intelectuales. Éstas pueden hallarse determinadas, como en el caso de Marx, no tanto por el verdadero interés de la clase por él defendida, como por factores accidentales, por ejemplo, la influencia de un predecesor o quizá la estrechez de miras. Así, en este caso, el sociologismo puede facilitar nuestra comprensión de Hegel, pero el ejemplo de Marx nos demuestra que sólo se trata de una generalización injustificada. Un caso similar es la subestimación que hace Marx de la significación de sus propias ideas morales, pues es indudable que el secreto de su influencia mística residió en su atracción moral y que su crítica del capitalismo tuvo, ante todo, la

eficacia de una crítica moral. Marx demostró que un sistema social puede ser injusto y que si el sistema es malo entonces toda la justicia de los individuos que se aprovechan del mismo es una justicia fingida, una hipocresía. En efecto, nuestra responsabilidad se extiende al sistema, a las instituciones cuya subsistencia permitimos.

Es este radicalismo moral de Marx lo que explica su vasta influencia y es, en sí mismo, un hecho altamente alentador. Este radicalismo moral todavía está vivo; nuestra tarea debe consistir en hacerlo perdurar, en evitar que siga el mismo camino que deberá seguir su radicalismo político. El marxismo «científico» ha muerto pero deben sobrevivir su sentido de la responsabilidad social y su amor a la libertad.

CAPÍTULO 23

LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

> La racionalidad, en cuanto supone la adopción de un patrón de verdad universal e impersonal, es de suprema importancia…, no sólo en las épocas en que predomina fácilmente, sino también y aún más, en aquellos tiempos menos felices en que se la desprecia y rechaza como el vano sueño de los hombres que carecen de la virilidad necesaria para matar allí donde no pueden ponerse de acuerdo.
>
> BERTRAND RUSSELL

DIFÍCILMENTE pueda ponerse en duda que las filosofías historicistas de Hegel y Marx son productos característicos de su tiempo, tiempo de transformaciones sociales. Al igual que los sistemas de Heráclito y Platón, de Comte y Mill, de Lamarck y Darwin, son filosofías del cambio que dan testimonio de la tremenda y hasta aterradora impresión producida por el mudable medio social en el espíritu de aquellos que viven en su seno. Platón reaccionó ante esta situación intentando detener todo cambio. Los filósofos sociales más modernos parecen reaccionar de forma muy diferente, puesto que no sólo aceptan la transformación, sino que la reciben con los brazos abiertos; sin embargo, nos parece que este amor al cambio tiene también su reverso. En efecto, aun cuando hayan abandonado toda esperanza de detenerlo, tratan, como historicistas, de predecirlo y de ponerlo bajo control racional, lo cual no parece sino una tentativa de dominarlo. De modo que, según se ve, también el historicista experimenta todavía sus terrores frente al cambio.

En nuestros propios tiempos de transformaciones todavía más súbitas, no sólo queremos predecirlas, si no también controlarlas por medio de

planificaciones centralizadas en gran escala, Estos puntos de vista holistas (que hemos criticado en *The Poverty of Historicism)* representan una transacción, por así decirlo, entre las teorías platónicas y las marxistas. La voluntad platónica de detener el cambio, junto con la doctrina marxista de su inevitabilidad, producen, a manera de «síntesis hegeliana», la exigencia de que el cambio, ya que no puede detenerse por completo, sea por lo menos «planificado» y regulado por el Estado, cuyo poder debe extenderse considerablemente.

Una actitud como ésta podría parecer, a primera vista, una especie de racionalismo, y está estrechamente vinculada con el sueño marxista del «reino de la libertad», donde el hombre es dueño por primera vez de su propio destino. Pero en realidad, se presenta en íntima alianza con una doctrina francamente opuesta al racionalismo (y, especialmente, a la doctrina de la unidad racional de la humanidad; véase el capítulo 24) y en conformidad con las tendencias irracionales y místicas de nuestro tiempo. Nos referimos a la teoría marxista de que nuestras opiniones, incluidas las de carácter moral y científico, se hallan determinadas por los intereses de clase y, en términos más generales, por la situación social e histórica de nuestro tiempo. Con el nombre de «sociología del conocimiento» o «sociologismo», esta doctrina ha sido objeto de un reciente desarrollo (especialmente por parte de M. Scheler y K. Mannheim)[1] convirtiéndose en la teoría de la determinación social del conocimiento científico.

La sociología del conocimiento arguye que el pensamiento científico y, en particular, el pensamiento referente a asuntos sociales y políticos, no se desarrolla en un vacío absoluto, sino dentro de una atmósfera socialmente condicionada. Recibe, así, la influencia considerable de elementos inconscientes o subconscientes que permanecen ocultos al sujeto pensante, puesto que forman, por así decirlo, el lugar mismo que habitan, es decir, su *hábitat* social. Éste determina todo un sistema de opiniones y teorías que al sujeto pensante se le presentan como incuestionablemente ciertas o evidentes. Para él encierran una verdad lógica e irrefutable como, por ejemplo, la de la frase «todas las mesas son mesas». Ésta es la razón por la cual ni siquiera tiene conciencia de haber formulado hipótesis alguna. Pero se torna evidente que debe haber partido de algún supuesto si se le compara

con el pensador que vive en un hábitat social diferente, pues también éste habrá de partir de un sistema de hipótesis aparentemente incuestionables, si bien diferente, y tanto puede diferir uno de otro que no haya puente intelectual alguno entre ambos ni transacción posible. Los sociólogos del conocimiento denominan a estos distintos sistemas de hipótesis socialmente determinados, *ideologías totales.*

Puede considerarse la sociología del conocimiento como la versión hegeliana de la teoría kantiana del conocimiento, pues prolonga las líneas de la crítica kantiana de lo que podríamos denominar teoría «pasivista» del conocimiento. Nos referimos con esto a la teoría de los empiristas hasta Hume, teoría de la cual podría decirse a grandes rasgos que afirma que el conocimiento nos llega a través de nuestros sentidos y que el error se origina en nuestra interferencia con los datos suministrados por los sentidos o en las asociaciones determinadas por aquéllos; la mejor forma de evitar el error es adoptar una actitud enteramente pasiva y receptiva. Contra esta teoría receptacular del conocimiento (personalmente la llamo, casi siempre, «teoría psicológica del balde»), Kant[2] arguyó que el conocimiento no es un conjunto de dones recibidos por los sentidos y almacenados en la mente como si se tratara de un museo, sino, en gran medida, el resultado de nuestra actividad mental; en otras palabras, que debemos ocuparnos activamente de buscar, comparar, unificar, generalizar, etc., si deseamos obtener conocimientos. En contraposición, podríamos llamar a ésta la teoría «activista» del conocimiento. Dentro de este mismo orden de ideas, Kant abandonó el insostenible ideal de la ciencia de verse libre de todo tipo de supuestos. (En el próximo capítulo veremos que este ideal es, incluso, contradictorio). Kant dejó bien sentado que no es posible partir de la nada y que debemos encarar nuestra tarea equipados con un sistema de supuestos previos que no han sido sometidos a la prueba de los métodos empíricos de la ciencia; podría darse el nombre de «aparato de categorías»[3] a dicho sistema. Kant creía que era posible descubrir el único conjunto verdadero e inmutable de categorías necesarias, que vendría a representar, por así decirlo, el marco necesariamente inalterable de nuestro bagaje intelectual, es decir, de la «razón» humana. Esta parte de la teoría kantiana fue dejada a un lado por Hegel, quien, a diferencia de Kant, no creía en la unidad del

género humano. Así, enseñó que el bagaje intelectual del hombre estaba sujeto a continuas modificaciones y formaba parte de su patrimonio social; en consecuencia, el desarrollo de la razón del hombre debía coincidir con la evolución de su sociedad, esto es, con la nación a la cual pertenecía. Esta teoría de Hegel y, especialmente, su doctrina de que todo conocimiento y toda verdad son «relativos» en el sentido de que se hallan determinados por la historia, recibe a veces el nombre de «historismo» (que nada tiene que ver con el «historicismo», como ya dijimos en el capítulo anterior). La sociología del conocimiento o «sociologismo» está, evidentemente, íntimamente relacionada con él si no es igual), estribando la única diferencia quizá, en que, bajo la influencia de Marx, subraya que el desarrollo histórico no produce un «espíritu nacional» uniforme, como sostuvo Hegel, sino más bien varias «ideologías totales», a veces opuestas, dentro de una misma nación, de acuerdo con la clase, el estrato o el hábitat sociales de aquellos que las sustentan.

Pero la similitud con Hegel llega aún más lejos. Ya hemos dicho más arriba que de acuerdo con la sociología del conocimiento no es posible ningún puente intelectual o transacción entre las diferentes ideologías totales. Pero este escepticismo radical en realidad sólo lo es en apariencia. Hay, en efecto, una salida y ésta es análoga, por cierto, al método hegeliano para superar los conflictos que le habían precedido en la historia de la filosofía. Hegel, espíritu libremente equilibrado por encima del torbellino de las filosofías disidentes, las redujo a todas a meros componentes de la más alta de las síntesis, a saber, su propio sistema. De forma semejante, los sociólogos del conocimiento sostienen que la «inteligencia libremente equilibrada» de la *intelligentsia* apenas anclada en las tradiciones sociales, puede evitar los abismos que median entre las ideologías totales y puede llegar a ver, incluso, a través de las diversas ideologías totales, los móviles ocultos y los demás factores determinantes que las inspiran. De este modo, la sociología del conocimiento cree que puede alcanzarse el mayor grado de objetividad mediante el análisis, a través de la inteligencia libremente equilibrada, de las diversas ideologías ocultas y su arraigo en lo inconsciente. El camino hacia el verdadero conocimiento parece consistir en la revelación de los supuestos inconscientes, una suerte de psicoterapia,

por así decirlo, o mejor aún, si se me permite, de *socioterapia.* Sólo aquel que ha sido socioanalizado o que se haya socioanalizado a sí mismo, habiéndose liberado de ese complejo social, es decir, de su ideología social, puede alcanzar la síntesis superior del conocimiento objetivo.

En un capítulo anterior, al ocuparnos del «marxismo vulgar», mencionamos ciertas tendencias que pueden observarse en un grupo de filosofías modernas, a saber, la de revelar los móviles ocultos que yacen detrás de nuestras acciones. La sociología del conocimiento, como ya habrá adivinado el lector, pertenece precisamente a este grupo, junto con el psicoanálisis y ciertos sistemas filosóficos que procuran poner en descubierto las «vacuidades» de los dogmas de sus adversarios.[4] La popularidad de estas concepciones reside, a mi entender, en la facilidad con que pueden aplicarse y en la satisfacción que confieren a aquellos que creen ver a través de las cosas la insensatez de los profanos. Este placer sería inofensivo si no tendiesen todas estas ideas a destruir la base intelectual de la polémica al establecer lo que hemos llamado[5] un «dogmatismo dos veces dogmático» (En realidad, es bastante similar a una «ideología total») Esto sucede efectivamente con el hegelianismo, que no tiene empacho en declarar la admisibilidad y aun la conveniencia de las contradicciones. Pero si no es necesario evitar las contradicciones, entonces se vuelve imposible toda crítica y discusión, puesto que la crítica siempre consiste en señalar las contradicciones, ya sea dentro de la teoría criticada o entre ella y algunos hechos de la experiencia. Lo mismo sucede con el psicoanálisis: el psicoanalista siempre puede explicar cualquier objeción demostrando que ésta se debe a las represiones del crítico. Y los filósofos del significado no tienen más que señalar, a su vez, que lo que sostienen sus adversarios carece de sentido; lo que siempre será cierto, puesto que la ausencia de sentido puede definirse de forma tal que cualquier polémica resulte, por definición, carente de sentido.[6] De forma semejante, los marxistas suelen atribuir la disidencia de un adversario a un prejuicio de clase y los sociólogos del conocimiento a su ideología total. Estos métodos son a la vez fáciles de manejar y ricos en satisfacciones para quienes los esgrimen. Pero es evidente que destruyen la base de la discusión racional y deben conducir, finalmente, al antirracionalismo y al misticismo.

Pese a estos peligros, no vemos por qué habremos de privarnos por completo del placer que reporta el uso de estos métodos. En efecto, justamente al igual que los psicoanalistas, que son a quienes mejor se aplica el psicoanálisis,[7] los socioanalistas nos incitan con fuerza casi irresistible a aplicarles sus propios métodos, pues ¿no es su descripción de una *intelligentsia* apenas arraigada en la tradición un cuadro en extremo preciso de su propio grupo social? ¿Y no es evidente también que si damos por cierta la teoría de las ideologías totales debería formar parte de toda ideología total la creencia de que el propio grupo se halla libre de prejuicios y configura, en realidad, ese conjunto de elegidos que es el único capaz de objetividad? ¿No cabe esperar, por lo tanto —siempre suponiendo la verdad de esta teoría—, que aquellos que la sustentan se engañen inconscientemente, haciéndole agregados a la teoría a fin de sancionar la objetividad de sus propias opiniones? ¿Podemos, pues, tornar en serio su pretensión de que mediante el autoanálisis sociológico han alcanzado un grado superior de objetividad y la de que el socioanálisis puede elaborar una ideología total? Pero incluso podríamos preguntarnos si simplemente no será toda esta teoría la expresión del interés de clase de este grupo particular, esta *intelligentsia* apenas arraigada en la tradición, aunque con suficiente solidez como para hablar el «hegeliano» como lengua materna.

Resulta particularmente evidente hasta qué punto han fracasado los sociólogos del conocimiento en la socioterapia, es decir, en la supresión de su ideología total, si se considera su relación con Hegel. En efecto, ellos no tienen la menor idea de que no hacen sino repetirlo; lejos de ello, no sólo creen que lo han superado, sino también que han logrado ver a través de él —que lo han socioanalizado— pudiendo mirarlo ahora, no desde un hábitat social particular, sino objetivamente, desde una altura superior. Este evidente fracaso en su autoanálisis es por demás elocuente.

Pero dejando de lado esas minucias, cabe afirmar que existen objeciones más serias. La sociología del conocimiento no sólo se destruye a sí misma, no sólo es un objeto bastante complaciente del socioanálisis, sino que muestra también una sorprendente incomprensión de su objeto principal, a saber, los *aspectos sociales del conocimiento* o, mejor dicho, del método científico. Así, considera a la ciencia o conocimiento un proceso en la

mente o «conciencia» del hombre de ciencia individual o, quizá, el producto de dicho proceso. Visto desde este ángulo, lo que llamamos objetividad científica debe convertirse, en verdad, en algo completamente incomprensible si no imposible, y no sólo en las ciencias sociales o políticas, donde pueden desempeñar algún papel los intereses de clase y otros móviles ocultos semejantes, sino también en las ciencias naturales. Todo aquel que tenga alguna noción de la historia de las ciencias naturales sabrá de la apasionada tenacidad que caracteriza la infinidad de sus polémicas. Ninguna parcialidad política puede influir más sobre las teorías políticas que la parcialidad demostrada por algunos naturalistas en favor de sus productos intelectuales.

Si la objetividad científica se fundara, como supone ingenuamente la teoría sociológica del conocimiento, en la imparcialidad u objetividad del hombre de ciencia, entonces tendríamos que decirle adiós sin dilación. En realidad, debemos ser en cierto modo más escépticos que los defensores de la sociología del conocimiento, pues no cabe ninguna duda de que todos somos víctimas de nuestro propio sistema de prejuicios (o «ideologías totales» si se prefiere esta expresión); de que todos consideramos muchas cosas evidentes por sí mismas; de que las aceptamos sin espíritu crítico e incluso con la convicción ingenua y arrogante de que la crítica es completamente superflua, y, desgraciadamente, los hombres de ciencia no hacen excepción a la regla, aun cuando hayan logrado librarse superficialmente de algunos de sus prejuicios en el terreno particular de sus estudios, Pero esta limpieza no tiene lugar mediante el socioanálisis u otro método similar; los investigadores no tratan de treparse a un plano superior desde donde puedan comprender, socioanalizar y depurar sus insensateces ideológicas, En efecto, con tornar sus mentes más «objetivas» no les bastaría para alcanzar lo que hemos denominado «objetividad científica». Lejos de ello, lo que entendemos habitualmente con esta expresión reside en otro plano diferente;[8] es una cuestión de método científico. Y —extraña ironía— la objetividad se halla íntimamente ligada al *aspecto social del método científico,* al hecho de que la ciencia y la objetividad científica no resultan (ni pueden resultar) de los esfuerzos de un hombre de ciencia individual por ser «objetivo», sino de la cooperación de muchos hombres de

ciencia. Puede definirse la objetividad científica como la intersubjetividad del método científico, Pero este aspecto social de la ciencia es prácticamente pasado por alto por quienes se llaman a sí mismos sociólogos del conocimiento.

En este sentido tienen gran importancia dos aspectos del método de las ciencias naturales, que constituyen conjuntamente lo que podría denominarse el «carácter público del método científico». En primer término, hay algo que se acerca a la crítica libre; así, un hombre de ciencia expone su teoría con la plena convicción de que es inexpugnable, pero esto no convence necesariamente a sus colegas, sino que, más bien, tiende a desafiarlos. En efecto, ellos saben que la actitud científica significa criticarlo todo y no se arredran ni siquiera ante las personalidades más autorizadas. En segundo término, los hombres de ciencia tratan de zanjar las discrepancias simplemente verbales. (No estará de más recordarle al lector que si bien nos referimos a las ciencias naturales, podría incluirse también cierto sector de la economía moderna). Así, se esfuerzan seriamente por hablar el mismo idioma, aunque se sirvan de lenguas diferentes. En las ciencias naturales esto se logra tomando la experiencia como árbitro imparcial de toda controversia. Cuando hablamos de «experiencia», nos referimos a una experiencia de carácter «público», como las observaciones y experimentos, a diferencia de la experiencia en el sentido más «privado» de las experiencias estéticas o religiosas; y decimos que una experiencia es «pública» cuando todo aquel que quiera tomarse el trabajo de hacerlo pueda repetirla. A fin de evitar las disidencias formales, los hombres de ciencia procuran expresar sus teorías de tal forma que puedan ser verificadas, es decir, refutadas (o confirmadas) por dicha experiencia.

Esto es lo que constituye la objetividad científica. Todo aquel que haya aprendido el procedimiento para comprender y verificar las teorías científicas puede repetir el experimento y juzgar por sí mismo. Pese a ello, siempre habrá quienes arriben a juicios parciales o incluso arbitrarios, pero ello no puede evitarse y, en realidad, no perturba seriamente el funcionamiento de las diversas *instituciones sociales* creadas para fomentar la objetividad y la imparcialidad científicas; por ejemplo, los laboratorios, las publicaciones científicas, los congresos. Este aspecto del método

científico nos muestra lo que puede lograrse mediante instituciones ideadas para hacer posible el control público y mediante la expresión abierta de la opinión pública, aun cuando ésta se limite a un círculo de especialistas. Sólo el poder político, cuando se utiliza para restringir la libertad de crítica o cuando no logra protegerla, puede alterar el funcionamiento de estas instituciones, de las cuales depende, en última instancia, todo progreso científico, tecnológico y político.

A fin de poner más en claro este aspecto tristemente olvidado del método científico, podemos considerar aconsejable caracterizar a la ciencia más por sus métodos que por sus resultados.

Supongamos, en primer término, que un clarividente produzca un libro después de soñar con él o que lo escriba automáticamente. Supongamos luego que años después, como resultado de recientes y revolucionarios descubrimientos científicos, un gran hombre de ciencia (que nunca había visto ese libro) publica otro exactamente igual. O para decirlo con otras palabras, supongamos que el clarividente «viera» un libro científico que no hubiera podido pertenecer, en ese momento, a un hombre de ciencia por el hecho de ser desconocidos todavía muchos hechos científicos capitales. Cabe preguntarse: ¿corresponde decir que el clarividente produjo un libro científico?

Podemos suponer que, de haber sido sometido al juicio de los hombres de ciencia competentes contemporáneos habría sido considerado, en parte ininteligible, y en parte fantástico; deberemos decir, entonces, que el libro del clarividente no era, al tiempo de ser escrito, un tratado científico, puesto que no constituía el resultado del método científico. Llamaremos a este resultado, que aunque en conformidad con algunos resultados científicos no es producto del método científico, una obra de «ciencia revelada».

Aplicando esas consideraciones al problema del carácter público del método científico, supongamos que Robinsón Crusoe hubiera logrado construir en su isla laboratorios físicos y químicos, observatorios astronómicos, etc., y hubiese elaborado una cantidad de trabajos basados todos en la observación y la experimentación. Supongamos incluso que hubiera dispuesto de un plazo ilimitado de tiempo y que hubiera logrado crear y describir sistemas científicos acordes con los resultados aceptados

en la actualidad por nuestros hombres de ciencia. En vista del carácter de esta ciencia crusoniana habrá quienes se inclinen, a primera vista, a afirmar que se trata de ciencia verdadera y no «revelada» e indudablemente se parece mucho más a la ciencia que el libro científico revelado por el clarividente, pues Robinsón Crusoe hizo aplicación de buena parte del método científico. Y, sin embargo, insistimos en que esta ciencia crusoniana sigue siendo todavía del tipo «revelado»; falta todavía un elemento del método científico y, en consecuencia, el hecho de que Crusoe haya llegado a los mismos resultados que nuestros hombres de ciencia es casi tan accidental y milagroso como el caso del clarividente. En efecto, nadie sino él puede verificar los resultados; nadie sino él puede corregir aquellos prejuicios que son la consecuencia inevitable de su evolución mental particular; nadie puede ayudarle a liberarse de esa extraña ceguera con respecto a las posibilidades intrínsecas de nuestros propios resultados que es consecuencia del hecho de que, en su mayor parte, son alcanzados mediante métodos relativamente inapropiados. Y en cuanto a sus publicaciones científicas, sólo la tentativa de explicar sus trabajos a *alguien que no los haya hecho* puede darle la disciplina de la comunicación clara y razonada que también forma parte del método científico. En un punto —comparativamente de poca importancia— se torna manifiesto el carácter «revelado» de la ciencia crusoniana; nos referimos al descubrimiento de Crusoe de su «ecuación personal» (pues debemos suponer que llegó a hacer ese descubrimiento), del tiempo de reacción personal característico que incide sobre todas sus observaciones astronómicas. Es concebible, por supuesto, que haya descubierto, por ejemplo, algunos cambios en su tiempo de reacción y que, de esta manera, se haya visto inducido a fijar un margen de tolerancia para éstos. Pero si comparamos esta forma de descubrir el tiempo de reacción con la que realmente tuvo lugar en la ciencia «pública» —a través de la contradicción de los resultados de diversos observadores—, salta a la vista el carácter «revelado» de la ciencia de Robinsón Crusoe.

Para resumir estas consideraciones, puede decirse que lo que llamamos «objetividad científica» no es producto de la imparcialidad del hombre de ciencia individual, sino del carácter social o público del método científico, siendo la imparcialidad del hombre de ciencia individual, en la medida en

que existe, el resultado más que la fuente de esta objetividad social o institucionalmente organizada de la ciencia.

Tanto[9] los kantianos como los hegelianos cometen el mismo error de suponer que nuestros presupuestos (ya que son, ante todo, los instrumentos indispensables que necesitamos para la «realización» activa de experimentos) no pueden ser modificados por decisiones ni refutados por la experiencia; que se encuentran más allá de los métodos científicos de verificación de las teorías, puesto que constituyen los supuestos básicos de todo pensamiento. Pero esto no es sino una exageración basada en una comprensión errónea de las relaciones que median en la ciencia entre la teoría y la experiencia. Una de las mayores conquistas de nuestro tiempo fue, precisamente, la demostración de Einstein de que sobre la base de la experiencia podíamos poner en tela de juicio y revisar aun nuestros presupuestos fundamentales con respecto al espacio y al tiempo, que habían sido conceptuados presupuestos necesarios de toda ciencia, considerándoselos parte del «aparato de las categorías». De este modo, el ataque escéptico lanzado sobre la ciencia por la sociología del conocimiento cede ante la evidencia aportada por el método científico. El método empírico ha demostrado ser perfectamente capaz de cuidarse por sí mismo.

Pero para lograrlo no suprime todos los prejuicios de un golpe, sino que los va eliminando uno a uno. El ejemplo típico sería nuevamente el descubrimiento de Einstein de nuestros prejuicios con respecto al tiempo. Einstein no se había propuesto descubrir ningún prejuicio, ni siquiera criticar nuestras concepciones del espacio y del tiempo. El problema que tenía entre manos era un problema concreto de física, el replanteamiento de una teoría que se había derrumbado debido a diversos experimentos que, a juzgar por la teoría, parecían contradecirse mutuamente. Einstein, junto con la mayoría de los físicos, comprendió que esto significaba que la teoría era falsa y descubrió que si se alteraba un punto que hasta entonces había sido considerado evidente por todo el mundo y que, por lo tanto, había pasado inadvertido, desaparecía toda dificultad. En otras palabras, no hizo más que aplicar los métodos de la crítica científica y de la invención y eliminación de teorías, esto es, del ensayo y el error. Sin embargo, este método no conduce al abandono de todos nuestros prejuicios; en realidad, sólo

descubrimos que teníamos un prejuicio una vez que logramos librarnos de él.

Pero debe admitirse, por cierto, que en un momento dado nuestras teorías científicas dependerán no sólo de los experimentos, etc., realizados hasta el momento, sino también de los prejuicios implícitamente sancionados y de los cuales no somos conscientes (si bien la aplicación de ciertos métodos lógicos puede ayudarnos a descubrirlos). En todo caso, podemos decir con respecto a esta infiltración que la ciencia es capaz de aprender, de avanzar, depurándose cada vez más. El proceso nunca puede llegar a la perfección, pero no existe ninguna barrera fija delante de la cual deba detenerse. En principio puede criticarse cualquier hipótesis, y precisamente el hecho de que cualquiera pueda hacerlo constituye la objetividad científica.

Los resultados científicos son «relativos» (si cabe usar este término) sólo en la medida en que proceden de cierta etapa del desarrollo científico susceptible de ser superada con el progreso científico. Pero esto no significa *que la verdad sea* «relativa». Si una afirmación es cierta, lo es siempre.[10] Lo único que significa es que la mayoría de los resultados científicos tienen el carácter de hipótesis, es decir, juicios en los cuales la evidencia no es concluyente y que por consiguiente pueden estar sujetos a revisión en cualquier momento. Estas consideraciones (que hemos tratado con más detenimiento en otra parte),[11] si bien no son necesarias para una crítica de los sociólogos del conocimiento, quizá faciliten la comprensión de sus teorías. También arrojan alguna luz —para volver a nuestra crítica fundamental— sobre el importante papel desempeñado por la cooperación, la intersubjetividad y el carácter público del método, en la crítica y en el progreso científicos.

Verdad es que las ciencias sociales no han alcanzado plenamente todavía esta publicidad del método. Esto se debe, en parte, a la influencia destructiva de Aristóteles y Hegel y, en parte quizá, al fracaso en el uso de los instrumentos sociales de la objetividad científica. Nos encontramos aquí, pues, con verdaderas «ideologías totales» o, para decirlo con otras palabras, con algunos investigadores sociales incapaces de hablar el idioma corriente o reacios a hacerlo. Pero la razón no estriba en los intereses de

clase ni el remedio en la síntesis dialéctica de Hegel, ni en el autoanálisis. La única salida para las ciencias sociales es olvidar todos los artificios verbales y encarar los problemas prácticos de nuestro tiempo con la ayuda de los métodos teóricos, que, en esencia, son los mismos en todas las ciencias. Nos referimos a los métodos del ensayo y el error, de la invención de hipótesis susceptibles de ser verificadas en la práctica y de su subsiguiente sometimiento a pruebas concretas. *Necesitamos una tecnología social cuyos resultados puedan ser puestos a prueba por una ingeniería social de tipo gradual.*

El remedio que sugerimos aquí para las ciencias sociales es diametralmente opuesto al aconsejado por la sociología del conocimiento. El sociologismo cree que las dificultades metodológicas de estas ciencias proviene, no de su carácter impráctico, sino más bien del hecho de que los problemas prácticos *y* teóricos se hallan demasiado entremezclados en el campo del conocimiento político. Veamos, por ejemplo, lo que se nos dice en una obra capital de la sociología del conocimiento:[12] «La peculiaridad del conocimiento político, a diferencia del conocimiento "exacto", reside en el hecho de que el conocimiento y la voluntad o el elemento racional y la categoría de lo irracional se hallan inseparable y esencialmente entremezclados». Puede replicarse a esto que el «conocimiento» y la «voluntad» son sí, en cierto sentido, siempre inseparables, pero que este hecho no tiene por qué llevar a ninguna confusión peligrosa. No hay ningún hombre de ciencia que pueda llegar a saber sin algún esfuerzo, sin tomarse interés; y en ese esfuerzo siempre habrá involucrado cierto grado de interés en sí mismo. El ingeniero estudia sus problemas principalmente desde un punto de vista práctico, y lo mismo el agricultor. La práctica no es enemiga del conocimiento teórico, sino su más valioso incentivo. Aunque cierto grado de desinterés por las cosas mundanas pueda sentarle al hombre de ciencia, existen una cantidad de ejemplos de que esta despreocupación del hombre de ciencia no siempre tiene importancia. Lo que sí es importante es que siempre permanezca en contacto con la realidad, con la práctica, pues quienes la pasan por alto pagan el duro precio del escolasticismo. De este modo, el medio de eliminar el irracionalismo de la ciencia social no es, en

modo alguno, la tentativa de separar el conocimiento de la «voluntad», sino la aplicación práctica de nuestros descubrimientos.

En contraposición a esto, la sociología del conocimiento aspira a reformar las ciencias sociales tornando conscientes a sus investigadores de las fuerzas e ideologías de la sociedad que los acosan inconscientemente. Pero la principal dificultad con los prejuicios es que no existe ninguna forma directa de librarse de ellos. En efecto, ¿cómo podríamos saber si hemos hecho o no algún progreso en nuestra tentativa de librarnos de los prejuicios? ¿No es una experiencia corriente que aquellos que más convencidos están de haberse librado de todo prejuicio son *sus* peores víctimas? La idea de que un estudio sociológico, psicológico, antropológico, o de cualquier otro tipo, de los prejuicios, puede ayudarnos a librarnos de ellos, es totalmente errónea; en efecto, muchísimos cultores de estos estudios están repletos de prejuicios y no sólo no les ayuda en nada el autoanálisis a vencer esa determinación inconsciente de sus opiniones, sino que a veces los lleva a engañarse a sí mismos de forma aún más sutil. Así, pueden leerse en la misma obra de la sociología del conocimiento[13] las siguientes referencias a sus propias actividades: «Se observa una tendencia creciente a adquirir conciencia de los factores que nos han venido gobernando inconscientemente hasta ahora… Quienes temen que el mayor conocimiento de los factores determinantes llegue a paralizar nuestras decisiones amenazando nuestra “libertad”, pueden cejar ya en su inquietud. En efecto, sólo se halla verdaderamente determinado aquel que no conoce los factores determinantes más esenciales, y que actúa inmediatamente bajo la presión de los determinantes cuya existencia ignora». Pues bien, esto no es sino una clara y exacta reiteración de una idea favorita de Hegel que Engels repitió ingenuamente cuando dijo:[14] «La libertad es la apreciación de la necesidad». Y éste es un prejuicio reaccionario, pues, ¿acaso aquellos que actúan bajo la presión de determinantes perfectamente conocidos, por ejemplo, una tiranía política, se ven liberados por su conocimiento? Sólo Hegel era capaz de afirmar algo semejante. Pero el hecho de que la sociología del conocimiento preserve este prejuicio particular nos muestra claramente que no existe ningún atajo para sortear nuestras ideologías. (Una vez hegeliano, para siempre). El autoanálisis no puede reemplazar a

aquellas acciones prácticas que son necesarias para establecer las instituciones democráticas, única garantía de la libertad del pensamiento crítico y del progreso de la ciencia.

CAPÍTULO 24

LA FILOSOFÍA ORACULAR Y LA REBELIÓN CONTRA LA RAZÓN

MARX fue racionalista. Junto con Sócrates y Kant, vio en la razón la base de la unidad del género humano. Pero su doctrina de que nuestras opiniones se hallan determinadas por los intereses de clase apresuró la declinación de esa creencia. Al igual que en la doctrina hegeliana de que nuestras ideas se hallan determinadas por los intereses y tradiciones nacionales, la teoría marxista tendió a socavar la fe racionalista. De este modo, amenazada a derecha e izquierda, la actitud racionalista frente a los problemas sociales y económicos no pudo resistir el embate conjunto de la profecía historicista y del irracionalismo oracular. He ahí, pues, por qué el conflicto entre el racionalismo y el irracionalismo se ha convertido en el problema intelectual, y quizá incluso moral, más importante de nuestro tiempo.

I

Puesto que los términos «razón» y «racionalismo» son vagos, será necesario explicar aproximadamente el sentido con que aquí se los utiliza. En primer término, les asignamos un sentido amplio[1] que abarca no sólo la actividad intelectual sino también la observación y la experimentación. Es necesario tener esto bien presente, ya que los conceptos de «razón» y «racionalismo» tienen a menudo un sentido distinto y más estrecho, opuesto no a racionalismo, sino a «empirismo»; en este caso se quiere señalar la preponderancia de la inteligencia sobre la observación y la experimentación, por lo cual sería mejor utilizar el término «intelectualismo», Pero cuando hablamos aquí de «racionalismo», usamos siempre la palabra en el sentido que incluye al «empirismo» además del

«intelectualismo», y esto no debe extrañar, puesto que la ciencia se vale por igual de la experimentación y del pensamiento. En segundo término, utilizamos la palabra «racionalismo» para indicar, aproximadamente, una actitud que procura resolver la mayor cantidad posible de problemas recurriendo a la razón, es decir, al pensar claro y a la experiencia, más que a las emociones y a las pasiones. Claro está que esta explicación no es muy satisfactoria, ya que todos los términos como «razón», «pasión», etc., son vagos; nosotros no poseemos «razón» o «pasiones» en el sentido en que poseemos ciertos órganos físicos, por ejemplo, el cerebro o el corazón, o en el sentido en que poseemos ciertas «facultades», por ejemplo, la de hablar o la de rechinar los dientes. Por consiguiente, para ser más precisos, convendrá explicar el racionalismo en función de las actitudes prácticas o de la conducta. Podríamos decir, entonces, que el racionalismo es una actitud en que predomina la disposición a escuchar los argumentos críticos y a aprender de la experiencia. Fundamentalmente consiste en admitir que «yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón y, con *un esfuerzo, podemos acercarnos los dos a la verdad».* En esta actitud no se desecha a la ligera la esperanza de llegar, mediante la argumentación y la observación cuidadosa, a algún tipo de acuerdo con respecto a múltiples problemas de importancia, y aun cuando las exigencias e intereses de unos y otros puedan hallarse en conflicto, a menudo es posible razonar los distintos puntos de vista y llegar —quizá mediante el arbitraje— a una transacción que, gracias a su equidad, resulta aceptable para la mayoría, si no para todos. En resumen, la actitud racionalista o, como quizá pudiera llamarse, la «actitud de la razonabilidad», es muy semejante a la actitud científica, a la creencia de que en la búsqueda de la verdad necesitamos cooperación y que, con la ayuda del raciocinio, podremos alcanzar, con el tiempo, algo de objetividad.

Importa analizar más detenidamente esta semejanza entre la actitud de la razonabilidad y la de la ciencia. En el capitulo anterior tratamos de explicar el aspecto social del método científico recurriendo al ejemplo ficticio de un Robinsón Crusoe científico. Una consideración exactamente análoga puede poner en evidencia el carácter de la razonabilidad, a diferencia de los dones intelectuales o inteligencia. Puede decirse que la razón es, al igual que el lenguaje, un producto de la vida social. Un

Robinsón Crusoe (abandonado a sí mismo en su primera infancia) podría llegar a ser lo bastante inteligente para dominar muchas situaciones difíciles, pero jamás inventaría ni el lenguaje ni el arte del raciocinio. Cierto es que muchas veces argüimos con nosotros mismos, pero si podemos hacerlo dio se debe, tan sólo, a que hemos aprendido a argüir con otros y, de esta forma, a reconocer que lo que cuenta es más el argumento que la persona con quien se discute. (Claro está que esta última consideración no puede inclinar la balanza cuando argumentamos con nosotros mismos). De este modo, podemos decir que al igual que el lenguaje, le debemos la razón a la comunicación con otros hombres.

El hecho de que la actitud racionalista tenga más en cuenta el argumento que la persona que lo sustenta es de importancia incalculable. Él nos lleva a la conclusión de que debemos reconocer en todo aquel con quien nos comunicamos una fuente potencial de raciocinio y de información razonable; se establece, así, lo que podría llamarse la «unidad racional del género humano».

En cierto modo, podría decirse que nuestro análisis de la «razón» se parece ligeramente al de Hegel y los hegelianos, quienes consideran a la razón un producto social y, en realidad, una especie de departamento del alma o del espíritu de la sociedad (por ejemplo, de la nación o de la clase), y quienes insisten, bajo el influjo de Burke, en nuestra deuda de gratitud con nuestros ascendientes que nos legaron el patrimonio social y nuestra dependencia casi completa del mismo. Reconocemos, efectivamente, que existe cierta similitud. Pero también hay considerables diferencias. Hegel y sus discípulos son colectivistas y arguyen que, puesto que debemos nuestra razón a la «sociedad» —o a una sociedad determinada como la nación—, ésta lo es tocio mientras que el individuo no es nada, o que, cualquiera sea el valor entrañado por el individuo, éste deriva del cuerpo colectivo, el verdadero portador de todos los valores. En contraposición con eso, la opinión expuesta aquí no supone la existencia de entes colectivos; si decimos, por ejemplo, que le debernos nuestra razón a la «sociedad», queremos decir siempre que se la debemos a ciertos individuos concretos —si bien, quizá, a un considerable número de individuos anónimos— y a nuestra comunicación intelectual con los mismos. Por lo tanto, al hablar de

una teoría «social» de la razón (o del método científico), queremos significar, más específicamente, que la teoría es de carácter *interpersonal* pero nunca colectivista. Por cierto que es mucho lo que le debernos a la tradición y grande la importancia de ésta, pero también el término «tradición» debe reducirse analíticamente a una cantidad de relaciones personales concretas.[2] Y, de hacerlo así, podemos liberarnos de esa actitud que tiende a considerar sacrosanta toda tradición o valiosa por el mero hecho de serlo, reemplazándola por otra actitud capaz de estimar las tradiciones como valiosas o perniciosas, según sean sus influencias sobre los individuos, Se comprende así que cada uno de nosotros (mediante el uso de la crítica y la razón, por ejemplo) puede contribuir al desarrollo o supresión de dichas tradiciones.

La posición que hemos adoptado aquí difiere profundamente de la concepción corriente de la razón, originalmente platónica, que la ve como una especie de «facultad» que los hombres poseen y pueden desarrollar en distinto grado. Admitimos que los dones intelectuales puedan diferir efectivamente y contribuir a la razonabilidad; pero eso no es necesario. Algunos hombres inteligentes pueden ser en extremo irrazonables y aferrarse a sus prejuicios, negándose a escuchar a los demás. De acuerdo con nuestra concepción, sin embargo, no sólo debemos nuestra razón a los demás, sino que no nos es posible, en ningún caso, exceder a los demás en razonabilidad de una forma que pudiera justificar alguna pretensión de autoridad; el autoritarismo y el racionalismo, tal como nosotros los entendemos, no pueden conciliarse, puesto que la argumentación —incluida la crítica y el arte de escuchar la crítica— es la base de la razonabilidad. De este modo, el racionalismo en tal sentido es diametralmente opuesto a todos aquellos sueños platónicos modernos de nuevos e incomparables mundos donde el crecimiento de la razón se hallaría controlado o «planificado» por alguna razón superior. La razón, al igual que la ciencia, se desarrolla a través de la crítica mutua; la única forma posible de «planificar» su desarrollo es fomentar aquellas instituciones que salvaguardan la libertad de dicha crítica, es decir, la libertad de pensamiento. Cabe observar que Platón, aun siendo autoritarista su teoría y exigiendo el control estricto del desarrollo de la razón de sus magistrados (como tratamos de demostrar,

especialmente en el capítulo 8), paga tributo, *por su modo de escribir,* a nuestra teoría interpersonal de la razón; en efecto, la mayor parte de sus primeros diálogos exponen argumentos guiados por un espíritu en extremo razonable.

Quizá se torne algo más claro el significado que otorgamos a la palabra «racionalismo» si distinguimos entre el verdadero racionalismo y el falso o seudorracionalismo. Llamamos «verdadero racionalismo» al de Sócrates, esto es, a la conciencia de las propias limitaciones; a la modestia intelectual de aquellos que saben con cuánta frecuencia yerran y hasta qué punto dependen de los demás aun para la posesión de este conocimiento; a h comprensión de que no debemos esperar demasiado de la razón, de que todo argumento raramente deja aclarado un problema, si bien es el único medio para aprender, no para ver claramente, pero sí para ver con mayor claridad que antes.

Lo que llamamos «seudorracionalismo» es el intuicionismo intelectual de Platón. Es la fe inmodesta en la superioridad de las propias dotes intelectuales, la pretensión de ser un iniciado, de saber con certeza y con autoridad. Según Platón, la opinión, aun «opinión verdadera» —como podemos leer en el *Timeo*—[3] «es compartida por todos los hombres; pero la razón [o "intuición intelectual"] es compartida sólo por los dioses y unos pocos hombres escogidos». Este intelectualismo autoritarista, esta fe en la posesión de un instrumento infalible de descubrimientos o de un método infalible, esta negación de la diferencia entre lo que pertenece a las facultades intelectuales de un hombre y lo que proviene de la comunicación con los demás hombres, este seudorracionalismo recibe a veces el nombre de «racionalismo», pero es diametralmente opuesto a lo que nosotros entendemos por esta expresión.

Nuestro análisis de la actitud racionalista es, sin duda, sumamente incompleto y —me apresuro a reconocerlo— algo vago, pero creemos que bastará para nuestros fines. De un modo semejante, trataremos ahora de describir el ir racionalismo, indicando al mismo tiempo la forma en que un irracionalista trataría probablemente de defenderlo. Podemos encuadrar la actitud irracionalista dentro del marco general siguiente: aunque reconociendo, quizá, en la razón y la argumentación científica útiles

herramientas para arañar, si lo deseamos, la superficie de las cosas, o medios para servir a algún fin irracional, el irracionalista insistirá en que la «naturaleza humana» no es, en esencia, racional. El hombre es algo más que un animal racional —sostienen los irracionalistas— y también menos. Para comprobar esto último basta considerar cuán ínfimo es el número de hombres capaces de razonar; ahí reside la causa, según los irracionalistas, de que la mayoría de los hombres sea siempre dominada por sus sentimientos y pasiones más que por su razón. Pero el hombre es, asimismo, algo más que un animal racional, puesto que todo lo que importa realmente en su vida va más allá de los límites de la razón. Incluso los pocos hombres de ciencia que toman en serio la razón y la ciencia están comprometidos en su actitud racionalista solamente porque la aman. De este modo, aun en esos raros casos, es la configuración emocional del hombre y no su razón la que determina la actitud final. Además es la intuición —la penetración mística en la naturaleza de las cosas más que el razonamiento— lo que da vuelo a un hombre de ciencia. Así pues, el racionalismo no puede brindar una interpretación adecuada ni siquiera de la actividad aparentemente racional del hombre de ciencia. Pero puesto que el campo científico es esencialmente favorable a toda interpretación racionalista, debemos esperar entonces que el fracaso del racionalismo sea aún más ruidoso cuando trate de llevar su interpretación a otros campos de la actividad humana. Y los hechos —continúan arguyendo los irracionalistas— demuestran que esa expectativa está plenamente justificada. Dejando de lado los aspectos inferiores de la naturaleza humana, podernos detener la vista en uno de los más elevados: la capacidad creadora del hombre. Es esta pequeña minoría de hombres creadores lo que realmente importa; los hombres capaces de crear obras de arte o de pensamiento, los fundadores de religiones y los grandes hombres de estado. Estos contados individuos excepcionales nos permiten abarcar de una ojeada la grandeza real del hombre. Pero si bien estas cabezas rectoras de la humanidad saben cómo hacer uso de la razón para sus fines, no son nunca hombres de razón. Sus raíces yacen más hondo, en la profundidad de sus instintos e impulsos y en los de la sociedad de que forman parte. El poder creador es una facultad enteramente irracional y mística.

II

La polémica entre racionalismo e irracionalismo es de larga data. Si bien es indudable que la filosofía griega comenzó como movimiento racionalista, desde el principio mismo hubo en ella vetas místicas. Es (tal como se indicó en el capítulo 10) el anhelo por la perdida unidad y protección del tribalismo el que encuentra expresión en estos elementos místicos incrustados dentro de una concepción fundamentalmente racional. [4] El franco conflicto entre racionalismo e irracionalismo estalla por primera vez en la Edad Media, bajo la forma de la oposición entre el escolasticismo y el misticismo. (Quizá no carezca de interés señalar que el racionalismo prosperó en las que habían sido provincias romanas, en tanto que los místicos más destacados procedían de países «bárbaros». En los siglos XVII, XVIII y XIX, cuando subía la marea del racionalismo, del intelectualismo y del «materialismo», los irracionalistas tuvieron que prestarle alguna atención y argüir contra él, y gracias a la exhibición de sus limitaciones y a la exposición de las pretensiones inmodestas y los peligros del seudorracionalismo (que ellos no distinguían del racionalismo tal como lo entendemos nosotros), algunos de estos críticos, especialmente Burke, se ganaron la gratitud de todos los auténticos racionalistas. Pero la marea ha cambiado actualmente y «las alusiones profundamente significativas… y las alegorías» (como dice Kant) se han convertido en la moda del día. El irracionalismo oracular ha sancionado el hábito (especialmente en el caso de Bergson y de la mayoría de los filósofos e intelectuales alemanes) de ignorar o, cuando mucho, deplorar la existencia de esos seres inferiores que son los racionalistas. Para ellos, los racionalistas —o «materialistas», como suelen decir— y especialmente los racionalistas científicos, son los pobres de espíritu consagrados a actividades prosaicas y en gran parte mecánicas, [5] ajenos a los problemas más profundos del destino humano y de su filosofía. Y a todo esto los racionalistas les corresponden bonitamente desechando al irracionalismo como un simple sinsentido. Nunca como ahora había sido la ruptura tan completa. Y la ruptura de las relaciones diplomáticas de los filósofos demostró toda su importancia cuando a ella siguió la ruptura de las relaciones diplomáticas entre los Estados.

En este conflicto, me declaro enteramente del lado del racionalismo. Y hasta tal punto, que aun allí donde siento que el racionalismo ha ido demasiado lejos, todavía sigo simpatizando con él, puesto que estoy convencido de que cualquier exceso en esta doctrina (siempre que excluyamos, naturalmente, la inmodestia intelectual del seudorracionalismo de Platón) es inofensivo si se le compara con un exceso equivalente en la doctrina contraria. A mi juicio, la única causa por la que el racionalismo excesivo puede resultar perjudicial es que tiende a socavar su propia posición, facilitando así una reacción irracionalista. Es sólo este peligro el que me mueve a examinar las pretensiones de todo racionalismo excesivo con más detenimiento y propiciar más bien un racionalismo modesto y autocrítico capaz de reconocer ciertas limitaciones. Distinguiremos en lo que sigue, por consiguiente, dos posiciones racionalistas distintas que llamaremos «racionalismo crítico» y «racionalismo no crítico» o «comprensivo». (Esta distinción es independiente de la trazada anteriormente entre el racionalismo «verdadero» y el «falso», aun cuando el «verdadero» racionalismo, tal como lo entendemos nosotros, difícilmente pudiera ser otro que el crítico).

Podríamos decir que el racionalismo no crítico o comprensivo corresponde a la actitud de aquel individuo que expresa «que no está preparado para aceptar nada que no pueda ser defendido por medio del razonamiento o la experiencia». Esto también puede expresarse bajo la forma del principio de que debe desecharse todo supuesto que no tenga el apoyo del razonamiento ni de la experiencia.[6] Pues bien, no es difícil ver que este principio del racionalismo no crítico es inconsecuente, pues dado que no puede, a su apoyarse en ningún razonamiento ni experiencia, él mismo nos indica que debe ser descartado. Este caso es análogo al de la paradoja del mentiroso[7] esto es, la oración que afirma su propia falsedad). El racionalismo no crítico es, por lo tanto, lógicamente insostenible, y puesto que esto puede demostrarse con un argumento lógico, el racionalismo no crítico cae derrotado por sus propias armas.

Esta crítica es susceptible de ser generalizada, Puesto que todo razonamiento debe proceder de hipótesis, es evidentemente imposible exigir que todas las hipótesis se basen en el razonamiento. La exigencia de

muchos filósofos de que no iniciemos nuestro razonamiento con ninguna hipótesis y que jamás supongamos cosa alguna acerca de la «razón suficiente», y aun la exigencia menos vigorosa de que tomemos como punto de partida un conjunto pequeño de hipótesis («categorías»), son las dos, desde este punto de vista, inconsecuentes. En efecto, ambas descansan en última instancia sobre la hipótesis verdaderamente colosal de que es posible partir de la nada o, a lo sumo, de unas pocas hipótesis, para obtener los resultados deseados. (En realidad, este principio de evitar todo supuesto no es, como algunos creen, un ideal de perfección, sino tan sólo una forma de la paradoja del mentiroso).[8]

Pues bien, todo eso es algo abstracto pero podría enunciarse nuevamente en relación con el problema del racionalismo de un modo menos formal. La actitud racionalista se caracteriza por la importancia que le asigna al razonamiento y a la experiencia. Pero no hay ningún razonamiento lógico ni ninguna experiencia que puedan sancionar esta actitud racionalista, pues sólo aquellos que se hallan dispuestos a considerar el razonamiento o la experiencia y que, por lo tanto, ya han adoptado esta actitud, se dejarán convencer por ellos. Es decir, que debe adoptarse primero una actitud racionalista si se quiere que una determinada argumentación o experiencia tengan eficacia, y esa actitud no podrá basarse, en consecuencia, ni en el razonamiento ni en la experiencia. (Y esta consideración es completamente independiente del problema de si existen o no argumentos racionales convincentes en favor de la adopción de la actitud racionalista). Debemos concluir de aquí que ningún argumento racional tendrá un efecto racional sobre quien no quiere adoptar una actitud racional. Por tanto, un racionalismo comprensivo es insostenible.

Pero eso significa que todo aquel que adopte la actitud racionalista lo hará porque ya ha adoptado, consciente o inconscientemente, alguna propuesta, decisión, creencia o conducta; adopción que puede ser denominada «irracional». Tanto si esa adopción es tentativa como si conduce a un hábito estable, podríamos darle el nombre de una irracional *fe en la razón.* Así, el racionalismo dista necesariamente de ser comprensivo o autocontenido. Los racionalistas han pasado por alto este hecho frecuentemente exponiéndose así a ser derrotados en su propio campo y con

sus propias armas, toda vez que un irracionalista se tomaba el trabajo de volverse contra ellos. Y, en realidad, no se les escapó a algunos enemigos del racionalismo que era posible rehusarse constantemente a aceptar argumentos —ya fuese todo tipo de argumento o sólo los de una clase— y que podía mantenerse dicha actitud sin incurrir en contradicciones lógicas. Esto les hizo ver que el racionalista no crítico, que cree que el racionalismo es autónomo y puede ser establecido por el razonamiento, está equivocado. Desde un punto de vista lógico el irracionalismo es superior al racionalismo no critico.

¿Por qué no adoptar, entonces, el irracionalismo? En realidad, fueron muchos los que habiendo empezado como racionalistas se desengañaron ante el descubrimiento de que es imposible un racionalismo demasiado comprensivo y pasaron a engrosar las filas del irracionalismo. (O mucho me equivoco o esto fue lo que le sucedió a Whitehead).[9] Pero de ningún modo se justifica un pánico semejante. Si bien el racionalismo no crítico es lógicamente insostenible, en tanto que no sucede lo mismo con el irracionalismo comprensivo, no es ello razón para que adoptemos este último. En efecto existen otras actitudes posibles, especialmente la del racionalismo crítico, que reconoce el hecho de que la actitud racionalista fundamental resulta de un acto (al menos tentativo) de fe —de fe en la razón—. De este modo nada fuerza nuestra elección. Podemos elegir cualquier forma de irracionalismo, incluso alguna forma radical o comprensiva. Pero también somos libres de elegir una forma crítica de racionalismo que admita francamente su origen en una decisión irracional (y que, en esa medida, admite cierta prioridad del irracionalismo).

III

La elección que tenernos ante nosotros no es simplemente una cuestión intelectual o de gusto. Es una decisión moral[10] (en el sentido definido en el capítulo 5). En efecto, según que adoptemos una forma de irracionalismo más o menos radical o solamente ese grado mínimo que hemos denominado «racionalismo crítico», variará nuestra actitud total hacia los demás

hombres y los problemas de la vida social. Ya hemos dicho que el racionalismo se halla íntimamente relacionado con la creencia en la unidad del género humano. El irracionalismo, al que no obliga ningún deseo de consecuencia, puede darse en combinación con cualquier tipo de creencia, incluida la fe en la hermandad de los hombres; pero el hecho de que pueda combinarse fácilmente con otro credo completamente distinto y, especialmente, el de que se preste fácilmente al apoyo de una creencia romántica en la existencia de un cuerpo elegido, de una división de los hombres en conductores y conducidos, en amos y esclavos naturales, nos demuestra claramente que la elección entre el irracionalismo y el racionalismo crítico involucra una decisión moral.

Como hemos visto antes (en el capítulo 5) y nuevamente ahora en nuestro análisis de la versión no crítica del racionalismo, los argumentos no pueden *determinar* una decisión moral tan fundamental. Pero esto no significa que nuestra elección haya de prescindir de toda suerte de argumentos. Muy por el contrario, toda vez que nos veamos ante una decisión moral de tipo más abstracto nos convendrá analizar cuidadosamente las consecuencias correspondientes a las distintas alternativas entre las cuales debemos optar. En efecto, sólo si alcanzamos a ver estas consecuencias de forma concreta y práctica conoceremos realmente el peso de nuestra decisión, pues de otro modo estaríamos decidiendo a ciegas. No estará de más, para ilustrar este punto, citar un pasaje de la *Santajuana* de Shaw. Las palabras pertenecen al capellán que ha exigido tozudamente la muerte de Juana; sin embargo, cuando la ve en la hoguera, su convicción se derrumba súbitamente: «Yo no quería hacerle daño. No sabía lo que le harían… No sabía lo que estaba haciendo… Si hubiera sabido, se la hubiera arrancado de sus manos. Uno no sabe, no lo ha visto: ¡es tan fácil hablar cuando uno no sabe! Las palabras lo enloquecen a uno… Pero cuando se tienen las cosas encima, cuando se ve lo que se ha hecho, cuando nos ciega los ojos, nos corta el aliento y nos rompe el corazón, entonces… entonces… ¡Oh, Dios, quita este espectáculo de mi vista!». Claro está que en la obra de Shaw los hay también que sabían exactamente lo que estaban haciendo y no obstante tomaron la misma decisión; pero éstos no se arrepintieron después. Simplemente, a algunas

personas no les gusta ver arder en la hoguera a su prójimo, y a otras sí. Este punto (pasado por alto por muchos optimistas victorianos) es importante, pues demuestra que el análisis racional de las consecuencias de una decisión no hace racional la decisión; no son las consecuencias las que determinan nuestra decisión; somos siempre nosotros los que decidimos. Pero un análisis de las consecuencias concretas y su clara representación a través de lo que llamamos «imaginación» equivale a la diferencia que media entre una decisión tomada a ciegas, y otra con los ojos bien abiertos; y puesto que usamos muy poco nuestra imaginación,[11] con harta frecuencia resolvemos las cosas a ciegas. Esto ocurre especialmente cuando nos hallamos embriagados por una filosofía oracular que no es sino uno de los medios más poderosos para enloquecemos con palabras, como dice Shaw.

El análisis racional e imaginativo de las consecuencias de una teoría moral encuentra cierta analogía en el método científico, pues en la ciencia no se acepta una teoría abstracta porque resulte de suyo convincente, sino que decidimos, más bien, aceptarla o rechazarla después de haber investigado aquellas consecuencias teóricas y prácticas que pueden ser verificadas de forma más directa por la experimentación. Existe, sin embargo, una diferencia fundamental. En el caso de la teoría científica nuestra decisión depende de los resultados de los experimentos. Si éstos confirman la teoría podemos aceptarla hasta tanto encontremos otra mejor. Si, en cambio, contradicen la teoría, debemos rechazarla. Pero en el caso de una teoría moral, la única confrontación posible de las consecuencias es con nuestra conciencia. Y en tanto que el veredicto de los experimentos es ajeno a nuestra voluntad, no ocurre lo mismo con el de nuestra conciencia.

Espero que haya quedado aclarado en qué sentido entendemos que el análisis de las consecuencias puede influir sobre nuestras decisiones sin determinarlas. Pero al exponer las consecuencias de las dos alternativas entre las cuales debemos optar, a saber, el racionalismo y el irracionalismo, debo advertir al lector que no seré imparcial. Hasta ahora, al exponer las dos alternativas de la decisión moral que teníamos ante nosotros —por muchos conceptos la decisión más fundamental en el campo ético— he tratado de ser imparcial, si bien no he dejado de manifestar mis simpatías.

Pero ahora quisiera exponer aquellas consecuencias de las dos alternativas cuya consideración me parece más elocuente y que fueron las que más influyeron sobre mí induciéndome a rechazar el irracionalismo y a aceptar la fe en la razón.

Examinemos primero las consecuencias del irracionalismo. El irracionalista insiste en que son las emociones y las pasiones más que la razón las fuentes inspiradoras de la acción humana. A la respuesta racionalista de que, si bien puede ser así, nuestro deber es hacer todo lo posible por remediarlo y para tratar de que la razón desempeñe el papel más importante posible, el irracionalista replicaría (si condescendiera a discutir) que esta actitud carece irremediablemente de realismo, pues no tiene en cuenta la debilidad de la «naturaleza humana», la flaca dotación intelectual de la mayoría de los hombres y su dependencia obvia de las emociones y pasiones.

Es mi firme convicción que esta insistencia irracional en la emoción y la pasión conduce, en última instancia, a lo que sólo merece el nombre de crimen. Una de las razones de esta afirmación reside en que dicha actitud, que es, en el mejor de los casos, de resignación frente a la naturaleza irracional de los seres humanos y, en el peor, de desprecio por la razón humana, debe conducir al empleo de la violencia y la fuerza bruta como árbitro último en toda disputa. En efecto, si se plantea un conflicto ello significa que las emociones y pasiones más constructivas que podrían haber ayudado, en principio, a salvarlo, como el respeto, el amor, la devoción por una causa común, etcétera, han resultado insuficientes para resolver el problema. Pero siendo esto así, ¿qué le queda entonces al irracionalista como no sea acudir a otras emociones y pasiones menos constructivas, a saber: el miedo, el odio, la envidia, y, por último, la violencia? Esta tendencia se ve considerablemente reforzada por otra actitud quizá más importante todavía, inherente también, a mi juicio, al irracionalismo; me refiero, a la insistencia en la desigualdad de los hombres.

No puede negarse, por supuesto, que los individuos humanos son, como todos los demás seres del mundo, sumamente desiguales por muchos conceptos. Tampoco puede dudarse que esta desigualdad es de gran importancia y, en cierto sentido, aun altamente deseable.[12] (Una de las

pesadillas[13] precisamente de nuestros tiempos es el temor de que el desarrollo de la producción en masa y la colectivización obren sobre los hombres destruyendo la peculiaridad individual de cada uno). Pero todo esto, simplemente, no guarda relación alguna con la cuestión de si debemos decidir o no tratar a los hombres, especialmente en el terreno político, como si fueran iguales, entendiendo por igualdad no una igualdad absoluta sino la que da la medida de lo posible, es decir, igualdad de derechos, de tratamiento y de aspiraciones; ni guarda tampoco ninguna relación con el problema de si debemos o no construir las instituciones políticas en consecuencia. «La igualdad ante la ley» *no es un hecho sino una exigencia política*[14] *basada en una decisión moral.* Y es totalmente independiente de la teoría —probablemente falsa— de que «todos los hombres nacen iguales». Pues bien, no es mi propósito afirmar que la adopción de esta actitud humanitaria de imparcialidad sea consecuencia directa de una decisión en favor del racionalismo, pero sí que la tendencia hacia la imparcialidad se halla íntimamente relacionada con el racionalismo y difícilmente pueda separarse de él. Tampoco me propongo decir que un irracionalista no pueda adoptar consecuentemente, por serlo, una actitud igualitaria o imparcial, y aun cuando no lograra hacerlo consecuentemente, no estaría obligado a ello. Pero sí quiero insistir en el hecho de que no es fácil para la actitud irracionalista evitar entremezclarse con la actitud opuesta al igualitarismo. Este hecho se relaciona con la importancia asignada a las emociones y pasiones, puesto que no podemos experimentar los mismos sentimientos hacia distintas personas. Emocionalmente, todos nosotros dividimos a los hombres entre aquellos que están cerca de nosotros y los que están lejos. La división de la humanidad en amigos y enemigos es un distingo emocional elemental, tanto, que ha sido reconocida incluso en el mandamiento cristiano: «¡Ama a tus enemigos!». Hasta los mejores cristianos que ajustan realmente su vida a este mandamiento (no hay muchos, como lo demuestra la actitud del buen cristiano medio para con los «materialistas» y «ateos»), aun ellos, no pueden experimentar un amor igual hacia todos los hombres. En realidad, no podemos amar «en abstracto»; sólo podemos amar a aquellos que conocemos. De este modo, aun la apelación a nuestros mejores sentimientos, el amor y la compasión, sólo

puede tender a dividir la humanidad en diferentes categorías. Y tanto más cierto será si la apelación se dirige hacia sentimientos y pasiones más bajos. Nuestra reacción «natural» es la de dividir a la humanidad en amigos y enemigos; entre los que pertenecen a nuestra tribu o a nuestra colectividad emocional y los que permanecen fuera de éstas; entre los creyentes y los descreídos; entre los compatriotas y los extranjeros; entre los camaradas de clase y los enemigos de clase, entre los conductores y los conducidos.

Dijimos antes que la teoría de que nuestros pensamientos y opiniones dependen de nuestra situación de clase o de nuestros intereses nacionales, debe conducir al irracionalismo. Quisiera destacar ahora el hecho de que la recíproca también es cierta. El abandono de la actitud racionalista; la pérdida del respeto a la razón, al argumento y al punto de vista de los demás; la insistencia en las capas «más profundas» de la naturaleza humana; todo esto debe conducir a la idea de que el pensamiento es tan solo una manifestación algo superficial de lo que yace dentro de estas profundidades irracionales. Debe llevar casi siempre —creo yo— a considerar más a la persona pensante que a su pensamiento; debe llevar a la creencia de que «pensamos con nuestra sangre», «con nuestro patrimonio nacional» o «con nuestra clase». Esta concepción puede presentarse bajo una forma materialista o altamente espiritual; la idea de que «pensamos con nuestra raza» puede ser reemplazada, quizá, por la idea de espíritus selectos o inspirados que «piensan por la gracia de Dios». Me resisto por razones morales a admitir estas diferencias, pues la similitud decisiva entre todas estas concepciones intelectualmente inmodestas reside en que no juzgan los pensamientos por sus propios méritos. Al abandonar así la razón, fraccionan a la humanidad en amigos y enemigos; en la minoría privilegiada que comparte la razón con los dioses, y la mayoría que carece de ella (como dice Platón); en el grupo reducido que nos rodea y el más extenso que permanece a remota distancia; en los que hablan la lengua intraducible de nuestros propios sentimientos y pasiones y los que hablan una jerga extraña. Y sobre estas premisas, el igualitarismo político se torna prácticamente imposible.

Pues bien, la adopción de una actitud antiigualitaria en la vida política, es decir, en el campo de los problemas concernientes al poder del hombre,

no es ni más ni menos que un acto criminal. En efecto, se justifica con ella la teoría de que las diferentes categorías de personas tienen diferentes derechos, de que el amo tiene derecho a encadenar al esclavo, de que algunos hombres tienen derecho a valerse de otros como de herramientas, y puede utilizarse, por último —como en el caso de Platón—[15] para justificar el asesinato.

No se me escapa el hecho de que existen también irracionalistas que aman a la humanidad y de que no todas las formas de irracionalismo engendran el crimen. Pero insisto nuevamente en que quienes enseñan que no debe gobernar la razón sino el amor, abren las puertas a aquellos que sólo quieren y pueden gobernar con el odio. (A mi parecer, Sócrates entrevió algo de esto cuando sugirió[16] que la desconfianza o el odio hacia el razonamiento se halla relacionado con el odio a los hombres). Quienes no vean de inmediato esta relación, quienes crean en el gobierno directo del amor desprovisto de toda racionalidad, deben tener en cuenta que el amor, como tal, no fomenta ciertamente la imparcialidad. Y que tampoco es capaz de subsanar por sí mismo conflicto alguno, como lo demuestra este inofensivo caso de prueba que puede dar la pauta, sin embargo, de la posibilidad de otros mucho más graves: a Juan le gusta el teatro y a Pedro el ballet. Juan, cariñosamente, insiste en ir a ver danzar, en tanto que Pedro quiere, para bien de Juan, ir al teatro. Evidentemente, el amor no puede resolver este conflicto; al contrario, cuanto mayor sea el amor, mayor será el conflicto. Sólo hay dos soluciones posibles: una, el uso de los sentimientos y, en última instancia, de la violencia; y la otra, el de la razón, de la imparcialidad, de la transacción razonable. Claro está que no es mi intención, al decir de todo esto, subestimar la diferencia entre el amor y el odio, o bien dar a entender que la vida no pierde nada sin el amor. (Y estoy perfectamente dispuesto a admitir que la idea cristiana del amor no responde a un sentido puramente emocional).

Pero insisto en que ningún sentimiento, ni siquiera el amor, puede reemplazar el gobierno de las instituciones controladas por la razón.

Éste no es, por supuesto, el único argumento contra la idea del gobierno al amor. Amar a una persona significa querer hacerla feliz. (Tal es, dicho sea de paso, la definición del amor de santo Tomás de Aquino). Pero de

todos los ideales políticos quizás el más peligroso sea el de querer hacer felices a los pueblos. En efecto, lleva invariablemente a la tentativa de imponer nuestra escala de valores «superiores» a los demás, para hacerles comprender lo que a nosotros nos parece que es de la mayor importancia para su felicidad; por así decirlo, para salvar sus almas. Y lleva al utopismo y al romanticismo. Todos tenemos la plena seguridad de que nadie seria desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños; y tampoco cabe ninguna duda de que no sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero como dijimos antes (en el capítulo 9), la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno. Ella engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición. Se basa además —a mi entender— en una interpretación completamente errónea de nuestros deberes morales. Nuestra obligación es ayudar a aquellos que necesitan nuestra ayuda, pero no la de hacer felices a los demás, puesto que esto no depende de nosotros y más de una vez sólo significaría una intrusión indeseable en la vida privada de aquellos hacia quienes nos impulsan nuestras buenas intenciones. La exigencia política de métodos de tipo gradual (a diferencia de los utópicos) corresponde a la decisión de que la lucha contra el sufrimiento se convierta en un deber, en tanto que el derecho a preocuparse por la felicidad de los demás sea un privilegio circunscrito al estrecho círculo de los amigos. En ese caso, quizá tengamos cierto derecho a tratar de imponer nuestra escala de valores, por ejemplo, nuestra preferencia con respecto a la música. (Y quizá lleguemos a sentirnos obligados a abrirles ese mundo de valores que, según confiamos, habrá de contribuir tanto a su felicidad). Pero tenemos este derecho gracias y debido a que pueden librarse de nosotros en cualquier momento, porque pueden poner fin a su amistad cuando lo deseen. Pero el empleo de medios políticos para imponer nuestra escala de valores sobre los demás es una cuestión muy diferente. El dolor, el sufrimiento, la injusticia y su prevención: he ahí los problemas eternos de la moral pública, el eterno «programa» de la política pública (como hubiera dicho Bentham). Los valores «superiores» deben ser excluidos, en gran medida, del programa y librados al imperio del *laissez faire.* De este modo,

cabría decir: ayudad a vuestros enemigos, asistid a aquellos que sufren, aun cuando los odiéis; pero amad tan sólo a vuestros amigos.

Ésta es sólo una parte de la causa contra el irracionalisrno y de las consecuencias que me inducen a adoptar la actitud contraria, es decir, la del racionalismo crítico. Esta última, con su insistencia en el razonamiento y la experiencia, con su lema «yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón y, con un esfuerzo, podemos aproximarnos más a la verdad», está, como dijimos antes, estrechamente emparentada con la actitud científica, e imbuida de la idea de que todos podemos cometer errores, errores que podemos encontrar nosotros solos, que pueden señalarnos los demás o que podemos llegar a descubrir con la ayuda de la crítica de los demás. Supone, por consiguiente, la idea de que nadie debe ser su propio juez, y también la idea de imparcialidad. (Esto se halla íntimamente relacionado con la idea de la «objetividad científica» tal como la analizamos en el capítulo anterior). Su fe en la razón no solamente es una fe en nuestra propia razón, sino también —y más aún— en la de los demás. De este modo un racionalista, aun cuando se crea intelectualmente superior a otros, habrá de rechazar toda pretensión de autoridad,[17] puesto que tiene conciencia de que, si bien su inteligencia es superior a la de otros (lo cual, sin embargo, no le resulta fácil juzgar), ello se cumple sólo en la medida en que es capaz de aprender de la crítica de los demás, de sus propios errores y de los ajenos, y de prestar atención a las razones de los demás. Priva, pues, en el racionalismo, la idea de que el adversario tiene derecho a hacerse oír y a defender sus argumentos. Esto supone el reconocimiento de la tolerancia, por lo menos.[18] de todos aquellos que no son, en sí mismos, intolerantes. No se mata a un hombre cuando se adopta la actitud de escuchar primero sus argumentos. (Kant tenía razón al basar la «Regla de oro» en la idea de la razón. Es imposible, a no dudarlo, demostrar la corrección de determinado principio ético, o incluso argüir en su favor exactamente de la misma forma en que puede razonarse en favor de un enunciado científico. La ética no es una ciencia. Pero aunque no existe ninguna «base científica racional» de la ética, existe en cambio una base ética de la ciencia y del racionalismo). La idea de imparcialidad también conduce a la de responsabilidad: no sólo tenemos que escuchar los argumentos, sino que tenemos la obligación de

responder allí donde nuestras acciones afecten a otros. De este modo, en última instancia, el racionalismo se halla vinculado con el reconocimiento de la necesidad de instituciones sociales destinadas a proteger la libertad de la crítica, la libertad de pensamiento y, de esta manera, la libertad de los hombres. Y establece una especie de obligación moral para el sostén de estas instituciones. He ahí, pues, por qué el racionalismo está tan estrechamente vinculado con la exigencia política de una ingeniería social práctica (gradual por supuesto) en el sentido humanitario, con la exigencia de la racionalización de la sociedad,[19] de la planificación con miras a la libertad y al control mediante la razón; no mediante la «ciencia», mediante una autoridad platónica, seudoemcional, sino mediante la razón socrática consciente de sus limitaciones y respetuosa, por lo tanto, de los demás hombres a quienes no aspira a coaccionar, ni siquiera para procurarles su felicidad. La adopción del racionalismo significa, además, que existe un medio común de comunicación, un lenguaje común de la razón; ella establece algo así como una obligación moral para con ese lenguaje, la obligación de conservar los patrones de claridad[20] y de usarlos tal forma que aquél retenga en todo su vigor su función de vehículo del razonamiento. Y esto no equivale sino a usarlo llanamente como instrumento de la comunicación racional, de la información significativa, y no como medio de «autoexpresión», como quiere la viciosa jerga romántica de la mayoría de nuestros educadores. (Es característico de la moderna historia romántica el combinar un colectivismo hegeliano en lo relativo a la «razón», con un individualismo excesivo en lo referente a los «sentimientos»; de este modo, se hace hincapié en el idioma como medio de autoexpresión y no de comunicación. Claro está que ambas actitudes son parte de la rebelión contra la razón). Y entraña el reconocimiento de: que la humanidad se halla unida por el hecho de que nuestras diferentes lenguas maternas pueden, en la medida en que son racionales, ser traducidas de una a otra. Queda sentada pues, la unidad de la razón humana.

Cabría agregar algunas observaciones con respecto a la relación de la actitud racionalista, con aquella en que priva la tendencia a utilizar lo que suele denominarse «imaginación». Se supone frecuentemente que la imaginación guarda una estrecha afinidad con los sentimientos y, por lo

tanto, con el irracionalismo, y que el racionalismo tiende, en cambio, hacia un seco escolasticismo carente de imaginación. Ignoro si esta opinión tiene alguna base psicológica; en todo caso, lo pongo en duda. Pero lo que a nosotros nos interesa es el plano institucional más que el psicológico y desde nuestro punto de vista (así como también desde el punto de vista metodológico) parece ser que el racionalismo debe estimular el uso de la imaginación porque la necesita, en tanto que el irracionalismo hace todo lo contrario. El hecho mismo de que el racionalismo sea crítico, en tanto que el irracionalismo tiende hacia el dogmatismo (donde no hay razonamiento posible, donde nada resta fuera de la completa aceptación o negación), lo orienta en esta dirección. La crítica siempre exige cierto grado de imaginación, en tanto que el dogmatismo la elimina. De forma similar, la investigación científica y la construcción e invención técnicas no son concebibles en estos campos (a diferencia del de la filosofía oracular, donde la interminable repetición de palabras imponentes parece soslayar la necesidad de presentar cosas nuevas), sin un uso considerable de la imaginación. Y por lo menos de igual importancia es el papel desempeñado por la imaginación en la aplicación práctica del igualitarismo y la imparcialidad. La actitud básica del racionalista: «yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón», exige, cuando se la lleva a la práctica y, especialmente, cuando se plantean conflictos humanos, un verdadero esfuerzo de nuestra imaginación. Reconozco, sí, que los sentimientos del amor y la compasión pueden conducir, a veces, a esfuerzos similares; pero sostengo que nos es humanamente imposible amar a un gran número de individuos o sufrir con ellos y, además, que ello ni siquiera parece deseable puesto que terminaría por destruir o bien nuestra capacidad de ayuda, o bien la intensidad de estos mismos sentimientos. Pero la razón, sostenida por la imaginación, nos permite comprender que los hombres situados a remotas distancias de nosotros, y a quienes nunca veremos, se nos parecen y que sus relaciones mutuas son como las que nos unen con nuestros allegados. No creo que sea posible una actitud emocional directa hacia la totalidad abstracta de la humanidad. Podemos amar a la humanidad sólo en ciertos individuos concretos. Pero mediante el uso del pensamiento y la

imaginación podemos llegar a desear procurar nuestra ayuda a todos aquellos que la necesitan.

Todas estas consideraciones demuestran, según creo, que el vínculo que une el racionalismo con el humanitarismo es sumamente estrecho, mucho más por cierto que el correspondiente eslabón entre el irracionalismo y la actitud autihumanitaria y antiigualitaria. A mi entender, la experiencia corrobora este resultado en la medida de lo posible. La actitud racionalista parece hallarse generalmente combinada con un concepto básicamente igualitario y humanitario; el irracionalismo, por el contrario, exhibe en la mayoría de los casos por lo menos algunas de las tendencias antiigualitarias descritas, aun cuando también pueda ir asociado frecuentemente al humanitarismo. Lo que nosotros afirmarnos es que esta última relación, si bien puede darse en la práctica, carece de fundamento.

IV

Hemos tratado de analizar aquellas consecuencias del racionalismo y del irracionalismo que, en mi caso personal, me habían inducido a inclinarme por el primero. Quisiera repetir que la decisión es, en gran medida, de carácter moral. Es la decisión de intentar tomar en serio las argumentaciones. He ahí, pues, la diferencia entre las dos concepciones: en efecto, el irracionalismo también se sirve de la razón pero sin ningún sentimiento de obligación y la deja y vuelve a tomarla a su antojo en cualquier momento. Pero para mí la única actitud digna de ser considerada moralmente justa es aquella que reconoce que, al igual que a nosotros mismos, debemos tratar a los demás hombres como seres racionales.

Visto desde este ángulo, nuestro ataque contra el irracionalismo adquiere un carácter moral. El intelectualismo que encuentra nuestro racionalismo demasiado vulgar para su gusto y que procura imponer la última moda intelectual esotérica proporcionada por la admiración al misticismo medieval, no cumple —nos tememos— su deber para con el prójimo. Puede suceder que se considere, él y su paladar refinado, por encima de nuestra «era científica», de la «edad de la industrialización» que

lleva su insensata división del trabajo y su «mecanización» y «materialización» aun al campo del pensamiento:[21] pero lo único que logra demostrar con ello es su incapacidad para apreciar las fuerzas morales inherentes a la ciencia moderna. Ejemplo de esta actitud podría ser, quizá, el siguiente pasaje de A. Keller,[22] que constituye una expresión típica de esa hostilidad romántica hacia la ciencia: «Parecemos estar penetrando en una nueva era en que el alma humana recobra sus facultades místicas y religiosas, rebelándose por medio de la invención de nuevos mitos contra el materialismo y la mecanización de la vida. El espíritu sufría indeciblemente cuando debía servir a la humanidad bajo la forma de un técnico o de un chófer; asiste ahora a un nuevo despertar como poeta y profeta, obediente tan sólo al mandato y guía de los sueños que nada tienen que envidiar en sabiduría o certeza al conocimiento intelectual ya las disciplinas científicas, a las cuales aventajan en inspiración y poder de estímulo. El mito de la revolución es una reacción contra la banalidad desprovista de imaginación y la suficiencia engreída de una sociedad burguesa y una cultura envejecida y cansada. Es la aventura de los hombres que han perdido toda seguridad y se han hecho a la mar en sueños, en lugar de hechos concretos». En el análisis de este pasaje quisiera ante todo, si bien sólo de pasada, llamar la atención sobre su carácter típicamente historicista y sobre su futurismo moral[23] («penetrando en una nueva era», «cultura envejecida y cansada», etc).. Pero más importante aún que desentrañar la técnica de la magia verbal de que hace gala el pasaje, es preguntarnos si dice o no verdad. ¿Es cierto realmente que nuestra alma protesta contra el materialismo y la mecanización de la vida, contra el progreso realizado en la lucha contra los indecibles sufrimientos de hambre y peste que caracterizaron a la Edad Media? ¿Es cierto que el espíritu sufrió cuando debió servir a la humanidad como técnico y en cambio se sintió más feliz cuando la sirvió como siervo o como esclavo? No es mi intención menospreciar el serio problema del trabajo puramente mecánico, del tráfago que se nos antoja carente de sentido y que destruye el poder creador de los trabajadores; pero la única esperanza práctica reside, no en un retorno a la esclavitud y a la servidumbre, sino en la tentativa de hacer que las máquinas absorban toda esta faena mecánica. Marx tenía razón cuando insistía en que el aumento de

la productividad era la única esperanza razonable de humanizar el trabajo y de acortar la jornada laboral. (Además, no creo que el espíritu siempre padezca cuando debe servir a la humanidad como técnico; sospecho más bien que frecuentemente los «técnicos», incluidos los grandes inventores y hombres de ciencia, deben disfrutar de su tarea tanto o más que los místicos medievales). ¿Y quién cree que el «mandato y guía de los sueños» —tal como lo sueñan nuestros profetas, visionarios y guías contemporáneos— no tengan realmente nada «que envidiar en sabiduría o certeza al conocimiento intelectual y a las disciplinas científicas»? Pero basta volver la vista al «mito de la revolución», etc., para ver con mayor claridad de qué se trata aquí realmente. Es ésta una expresión típica de la historia romántica y del radicalismo provocado por la disolución de la tribu y por la tensión de la civilización (como dijimos en el capítulo 10). Esta especie de «cristianismo» que nos recomienda la creación de un mito como sustituto de la responsabilidad cristiana es un cristianismo tribal. Es un cristianismo que se rehúsa a llevar la cruz de los seres humanos. ¡Prevengámonos de estos falsos profetas! Lo que buscan, sin darse cuenta de ello, es la perdida unidad del tribalismo, el retorno a la sociedad cerrada, el retorno a las rejas y a las bestias.[24]

No estará de más considerar la forma en que los adeptos a esta clase de romanticismo tienden a reaccionar ante una crítica de este tipo. Difícilmente presenten argumento alguno; en su lugar, puesto que es imposible discutir profundidades tales con un racionalista, la reacción más probable será la de un rechazo grandilocuente, junto con la afirmación de que no existe ningún lenguaje común entre aquellos cuyas almas no han «recobrado todavía sus facultades místicas» y aquellas que sí las poseen. Pues bien, esta reacción es análoga a la del psicoanalista (mencionada en el capítulo anterior) que rebate a sus adversarios, no contestando a sus argumentos, sino aduciendo que las represiones les impiden aceptar el psicoanálisis. Es análogo, asimismo, al caso del socioanalista para quien las ideologías totales de sus adversarios les impiden aceptar la sociología del conocimiento. Este método —como lo admitimos antes— procura grandes satisfacciones a quienes lo practican. Pero nos muestra aquí, con toda nitidez, hasta qué punto debe conducir a una división irracional de los hombres entre aquellos

que nos rodean estrechamente y los que se hallan más apartados. Este cisma se presenta en toda religión; pero en el islam, en el cristianismo o en una fe racionalista es relativamente inofensivo, pues todas ellas ven en cada hombre un fiel en potencia, y otro tanto puede decirse del psicoanálisis, que ve en todo hombre un objeto potencial de tratamiento (sólo que en el último caso los honorarios que hay que pagar por la conversión constituyen un serio obstáculo). Pero la división ya se torna menos inofensiva cuando entramos en el campo de la sociología del conocimiento. El socioanalista pretende que sólo ciertos intelectuales pueden liberarse de su ideología total, echando por la borda los prejuicios que los inducen a «pensar con su clase»; abandona, así, la idea de una unidad racional en potencia del hombre y se entrega en cuerpo y alma al irracionalismo. Y esta situación se agrava mucho más cuando pasamos a la versión biológica o naturalista de esta teoría, a la doctrina racial de que «pensamos con nuestra sangre» o que «pensamos con nuestra raza». Pero si bien más sutil, esta misma idea entraña por lo menos igual peligro cuando aparece bajo el disfraz de un misticismo religioso; no, por supuesto, el misticismo de un poeta o un músico, sino el de los intelectualistas hegelizantes que se convencen a sí mismos y a sus discípulos de que sus pensamientos se hallan dotados, merced a una gracia especial, de «facultades místicas y religiosas» que no poseen los demás, y que pretenden, de ese modo, «pensar por la gracia de Dios». Esta pretensión, con su «gentil» referencia a quienes carecen de la gracia divina; este ataque contra la unidad espiritual en potencia de la humanidad, tiene a mi juicio tanto de pretencioso, blasfemo y anticristiano, cuanto proclama tener de humilde, piadoso y cristiano.

En contraposición a la irresponsabilidad intelectual de este misticismo que se evade a los sueños y de esta filosofía oracular que se encubre bajo la verbosidad, la ciencia moderna fortalece en nuestro intelecto la disciplina de las verificaciones prácticas. Las teorías científicas pueden ser verificadas por sus consecuencias prácticas. El hombre de ciencia es responsable, en su propia esfera, de lo que dice; lo podemos juzgar por sus obras y distinguirlo, así, de los falsos profetas.[25] Uno de los pocos pensadores que han sabido valorar este aspecto de la ciencia es el filósofo cristiano J. Macmurray (con cuyas opiniones acerca de la profecía histórica estoy en

profundo desacuerdo, como se verá en el próximo capítulo): «La ciencia misma —expresa—[26] emplea en sus propios campos específicos de investigación un método de comprensión que restaura la rota integración de teoría y práctica». Ésta es, a mi juicio, la razón de que la ciencia constituya una ofensa a los ojos del misticismo, que elude la práctica creando mitos en su lugar. «La ciencia, dentro de su propia esfera —dice Macmurray en otro lugar— es el producto del cristianismo y, hasta ahora, su más adecuada expresión… su capacidad para un progreso en cooperación, que no conoce ninguna barrera de raza, nacionalidad o sexo, su facultad de predecir, y controlar, son las manifestaciones más acabadas del cristianismo que Europa haya visto». Estoy plenamente de acuerdo con esto, pues yo también creo que nuestra civilización occidental debe su racionalismo, su fe en la unidad racional del hombre y en la sociedad abierta y, especialmente, su perspectiva científica a la antigua fe socrática y cristiana en la hermandad de todos los hombres y en la honestidad y responsabilidad intelectuales. (Un argumento frecuente contra la moralidad de la ciencia es el de que muchos de sus frutos han sido utilizados con fines repudiables, por ejemplo la guerra. Pero este argumento casi no merece una consideración seria. Nada hay bajo el sol que no pueda y que no haya sido utilizado con fines análogos. Hasta el amor puede convertirse en instrumento de muerte y el pacifismo puede constituir un arma para una guerra agresiva. Por otro lado, sólo es demasiado evidente que es el irracionalismo y no el racionalismo el responsable de toda hostilidad y agresión nacionales. Ha habido muchas guerras religiosas, tanto antes como después de las cruzadas, pero no sé de ninguna guerra librada por un fin «científico» e inspirada por hombres de ciencia).

Como se habrá observado en los pasajes de Macmurray citados más arriba, lo que éste aprecia es la ciencia «en su propia esfera específica de investigación». A mi entender, este detalle encierra un valor particular, pues hoy día se suele decir, por lo común en relación con el misticismo de Eddington y Jeans, que la ciencia moderna, a diferencia de la del siglo XIX, se ha vuelto más humilde en el sentido de que ahora reconoce los misterios de este mundo. No obstante, a mi juicio esta opinión está completamente equivocada. Nadie más humilde que Darwin y Faraday, por ejemplo, en la

búsqueda de la verdad, y no me cabe la menor duda de que ambos fueron más humildes que los dos grandes astrónomos contemporáneos antes mencionados. En efecto, grandes como son «en su propia esfera específica de investigación» no dan pruebas de humildad, creo yo, al extender sus actividades al campo del misticismo filosófico.[27] En términos más generales, sin embargo, podría suceder que los hombres de ciencia se estuvieran tornando más humildes debido a que el progreso de la ciencia tiene lugar, en gran medida, a través del descubrimiento de los errores anteriores y a que, en general, cuanto más sabemos mejor nos damos cuenta de que no sabemos. (El espíritu de la ciencia no es otro que el de Sócrates).[28]

Pese a que lo que nos interesa primordialmente es el aspecto moral del conflicto entre racionalismo e irracionalismo, creo mi deber tocar brevemente un aspecto más «filosófico» del problema; sin embargo, quiero dejar bien aclarado que a mi juicio este aspecto encierra aquí una importancia secundaria. Me refiero al hecho de que el racionalista crítico puede rebatir al irracionalista de otro modo todavía, afirmando que el irracionalista, que se jacta de su respeto por los misterios más profundos del mundo y su comprensión de los mismos (en contraposición al hombre de ciencia que apenas logra arañar su superficie), no respeta ni comprende, en realidad, estos misterios, sino que se satisface con racionalizaciones baratas. En efecto, ¿qué es el mito sino una tentativa de racionalizar lo irracional? ¿Y quién muestra mayor reverencia al misterio: el hombre de ciencia que se consagra a descubrirlo paso a paso, siempre dispuesto a someterse a los hechos y siempre consciente de que aun sus mayores conquistas no serán sino un punto de apoyo para los que vienen detrás, siguiendo sus pasos, o el místico a quien nada le impide mantener lo que se le antoja porque no debe temer la refutación de ninguna prueba? Pero pese a esta dudosa libertad, los místicos repiten incesantemente las mismas cosas. (Siempre se trata del mito del perdido paraíso tribal, de la resistencia histérica a llevar la cruz de la civilización).[29]

«Todos los místicos —como escribió, preso de la desesperación, el poeta místico F. Kaffka—[30] se lanzaron a decir… que lo incomprensible es incomprensible y que antes sabíamos». Y no sólo trata el irracionalista de

racionalizar lo que no puede ser racionalizado, sino que toma directamente el rábano por las hojas. En efecto, es el individuo particular, único y concreto el que no puede ser investigado por los métodos racionales, y no lo universal y abstracto. La ciencia puede describir tipos generales de paisajes, por ejemplo, o de hombres, pero nunca podrá agotar un solo paisaje individual o un solo hombre. Lo universal, lo típico, no sólo es el dominio de la razón, sino también un producto de la razón, en la medida en que lo es de la abstracción científica. Pero el individuo único y sus acciones, experiencias y relaciones únicas con los demás individuos nunca pueden ser objeto de una completa racionalización.[31] Y parece ser precisamente este reino irracional de la individualidad singular el que confiere importancia a las relaciones humanas. La mayoría de las personas sienten, por ejemplo, que desaparecería toda razón de vivir la vida si se les dijese que, lejos de ser únicos, son por todo concepto miembros típicos de una clase de seres humanos, de tal modo que todos sus actos y experiencias no son sino la repetición incansable de los actos de todos los demás hombres que pertenecen a esa misma clase. Es la singularidad de nuestras experiencias la que hace, en este sentido, que nuestra vida merezca ser vivida; esa singularidad de un paisaje determinado, de una puesta de sol, de la expresión de un rostro. Pero desde los días de Platón ha sido característica de todo misticismo transferir este sentimiento de irracionalidad de lo único e individual a un campo diferente, a saber, el de los universales abstractos, que cae en realidad dentro de los dominios de la ciencia. Difícilmente pueda ponerse en duda que es éste el sentimiento que el místico trata de transferir. Es bien sabido que la terminología del misticismo —la unión mística, la intuición mística de la belleza, el amor místico— ha sido tomada en todo tiempo del reino de las relaciones entre los individuos y, especialmente, de la experiencia del amor sexual. Y tampoco puede dudarse de que este sentimiento sea transferido por el misticismo a los universales abstractos, a las esencias, a las Formas o Ideas. Nuevamente se observa aquí la nostalgia por la perdida unidad de la tribu, el anhelo de retornar al abrigo del hogar patriarcal y de hacer que sus límites sean los de nuestro mundo. «El sentimiento de un mundo como un todo limitado es el sentimiento místico», dice Wittgenstein.[32] Pero este irracionalismo holista y universal no está

ubicado en el lugar que le corresponde. El «mundo» y el «todo» y la «naturaleza» son todas abstracciones y productos de nuestra razón. (Esto pone en evidencia la diferencia que existe entre el filósofo místico y el artista que no racionaliza, que no se sirve de abstracciones, sino que crea, en su imaginación, individuos concretos y experiencias únicas). En resumen, el misticismo procura racionalizar lo irracional y, al mismo tiempo, busca el misterio allí donde no debe; y si lo hace es porque sueña con el ente colectivo[33] y la unión de los elegidos, ya que no se atreve a afrontar las arduas tareas prácticas que deben realizar aquellos que comprenden que todo individuo constituye un fin en sí mismo.

A mi entender, el conflicto del siglo XIX entre la ciencia y la religión parece haber sido superado.[34] Puesto que el racionalismo «no crítico» es inconsecuente, el problema no puede reducirse a la elección entre el conocimiento y la fe, sino tan sólo a escoger entre dos clases de fe. He aquí cómo se plantea el nuevo problema: ¿Cuál es la fe verdadera y cuál la errada? Lo que hemos tratado de demostrar es que nos vemos obligados a elegir entre la fe en la razón y en los individuos humanos y la fe en las facultades místicas del hombre mediante las cuales se une al ente colectivo, y que esta elección es, al mismo tiempo, entre una actitud que reconoce la unidad del género humano y otra que divide a los hombres en amigos y enemigos, en amos y esclavos.

Ya hemos dicho lo bastante, a los fines que actualmente nos ocupan, para explicar los términos «racionalismo» e «irracionalismo», así como también las razones que me impulsaban a decidirme en favor del racionalismo y que me hacían ver en el intelectualismo irracional y místico, tan de moda en la actualidad, la sutil enfermedad intelectual de nuestro tiempo. No es, sin embargo, una enfermedad que deba preocuparnos demasiado o que pase de la epidermis. (Los hombres de ciencia, salvo escasas excepciones, están libres del mal). Pero pese a su superficialidad es peligrosa, debido a su influencia en el campo del pensamiento social y político.

V

Para dar un ejemplo de ese peligro, pasaremos a criticar rápidamente a dos de los irracionalistas de mayor autoridad e influencia en nuestra época. El primero de ellos, A. N. Whitehead, célebre por su obra en el campo de la matemática y por su colaboración con el filósofo racionalista contemporáneo más grande, Bertrand Russell.[35] Whitehead mismo se considera un filósofo racionalista, pero otro tanto hizo Hegel, a quien Whitehead le debe buena parte de su pensamiento; en realidad, es uno de los pocos neohegelianos que sabe la medida exacta de lo que le debe a Hegel[36] (así como también a Aristóteles). Es a éste, sin duda, a quien le debe la valentía de construir —pese a la ardiente protesta de Kant— grandiosos sistemas metafísicos con un regio desdén por los argumentos.

Consideremos primero uno de los pocos argumentos racionales expuestos por Whitehead en su *Process and Reality (Proceso y realidad),* a saber, aquel con el que defiende su método filosófico especulativo (método al que da el nombre de «racionalismo»). «Se le ha objetado a la filosofía especulativa —expresa—[37] que es demasiado ambiciosa. El racionalismo, se admite generalmente, es el método mediante el cual se realizan los adelantos dentro de los límites de las ciencias particulares. Se afirma, sin embargo, que este éxito limitado no debe alentar ninguna tentativa de esbozar ambiciosas concepciones que abarquen la naturaleza general de las cosas. Una pretendida justificación de esta crítica es lo contraproducente del resultado; así, se nos presenta al pensamiento europeo oscurecido con problemas metafísicos, sin solución e inconciliables… [pero] *el mismo criterio habría de atribuirle a la ciencia un resultado contraproducente.* No ha quedado de la física del siglo XVII más que la filosofía cartesiana de la misma época… La vara de medición apropiada no es la de la finalidad, sino la del progreso». Pues bien, éste es por cierto un argumento perfectamente razonable y hasta plausible, pero ¿es válido? La objeción obvia contra el mismo es que mientras la física progresa, la metafísica está en el mismo lugar. En la física sí existe una «vara apropiada del progreso» para medir sus trabajos, a saber, la de la experimentación y la práctica. No es por capricho que decimos que la física moderna es mejor que la física del siglo XVII, sino porque es capaz de pasar por una serie de pruebas prácticas que echan por tierra los viejos sistemas. Y la objeción obvia contra los sistemas

metafísicos especulativos es la de que el progreso que reclaman para sí parece ser tan imaginario como todo lo que les pertenece. Esta objeción viene de antiguo y se remonta a Bacon, Hume y Kant. Leemos en los *Prolegómenos* de Kant,[38] por ejemplo, las siguientes observaciones con respecto al pretendido progreso de la metafísica: «Hay muchos sin duda que, como yo, no hemos podido descubrir el menor adelanto de esta ciencia pese a las muchas cosas bonitas que desde hace tanto se vienen publicando al respecto. Cierto es, sí, que puede hallarse de vez en cuando la tentativa de aguzar una definición, o de ponerle muletas a una prueba derrengada y de remendar así la vapuleada metafísica o de reconstruirla sobre una nueva base; pero esto no es lo que necesitamos. Estamos hartos de afirmaciones metafísicas. Queremos poseer criterios definidos que nos permitan distinguir las fantasías dialécticas… de la verdad». Whitehead tiene conciencia probablemente de esta objeción clásica y evidente, y la recuerda, al parecer, cuando expresa en la oración que sigue a la que citamos más arriba: «Pero la principal objeción, que data del siglo XVI y recibió su expresión definitiva con Francis Bacon, es la inutilidad de la especulación filosófica». Puesto que lo que Bacon objetaba era la inutilidad experimental y práctica de la filosofía, parecería que Whitehead se refiriese aquí al mismo aspecto que nosotros. Sin embargo, no lo sigue hasta sus últimas consecuencias; no replica a la objeción de que esta inutilidad práctica destruye su afirmación de que la filosofía especulativa está justificada, al igual que la ciencia, por el progreso que realiza. En su lugar, se contenta con desviarse hacia otro problema totalmente distinto, a saber, la conocida cuestión de «que no existen hechos brutos, autónomos» y que toda ciencia debe valerse del pensamiento, dado que debe generalizar e interpretar los hechos. Esta consideración le sirve de base para su defensa de los sistemas metafísicos: «De este modo, la comprensión del hecho bruto inmediato exige su interpretación metafísica…». Y esto puede o no ser cierto, pero el caso es que se trata aquí de un argumento completamente distinto del que había dado origen a la cuestión. «La vara apropiada es… el progreso», tanto en la ciencia como en la filosofía: he ahí lo que en un principio había dicho Whitehead. Pero por más que se busque no se encuentra luego ninguna respuesta a la objeción obvia de Kant. En su lugar el razonamiento de

Whitehead, trazado sobre la pista del problema de la universidad y la generalidad, se desvía hacia cuestiones tales como la teoría «platónica» colectivista de la moralidad:[39] «El aspecto de la moralidad se halla indisolublemente unido al de la generalidad. La antítesis entre el bien general y los intereses individuales sólo podrá desaparecer cuando el individuo sea de tal naturaleza que sus intereses coincidan con el bien general…»

Pues bien, ésta era una muestra de argumento racional; pero los argumentos racionales son verdaderamente raros. Whitehead aprendió de Hegel cómo eludir la crítica kantiana de que la filosofía especulativa sólo suministra muletas completas a pruebas derrengadas. Este método hegeliano es sumamente simple. Mientras evitemos de raíz toda prueba y argumentación, podremos pasarnos fácilmente sin muletas. La filosofía hegeliana no discute, decreta. Debemos reconocer que, a diferencia de Hegel, Whitehead no pretende presentarnos la verdad definitiva. No es un filósofo dogmático en el sentido de que considere a su filosofía un dogma irrebatible, sino que, por el contrario, pone de relieve sus imperfecciones. Pero, al igual que todos los neohegelianos, adopta el método dogmático de exponer su filosofía sin basarla en ningún argumento. Podemos tomarla o dejarla, pero no podemos discutirla. (Nos vemos aquí, en verdad, frente a «hechos brutos»; no hechos brutos de la experiencia como quería Bacon, sino hechos brutos de la inspiración metafísica de un hombre). Para ilustrar este «método de tómalo o déjalo», citaré sólo un pasaje de *Process and Reality;* pero debo advertir al lector que, si bien he tratado de escoger el pasaje lo mejor posible, no es suficiente para formarse una opinión de la obra completa sin haberla leído.

Su ultima parte, titulada «Interpretaciones finales», consta de dos capítulos: «Los opuestos ideales» (donde se encuentra, por ejemplo, «La permanencia y el flujo», un conocido remedo del sistema platónico que ya hemos examinado bajo la denominación de «Cambio y reposo») y «Dios y el mundo». La cita que transcribimos ha sido extraída del último capítulo. El pasaje es introducido por dos oraciones: «El resumen final sólo puede expresarse en función de un grupo de antítesis cuya aparente contradicción intrínseca depende de la consideración de las diversas categorías de la

existencia. En cada antítesis hay un desplazamiento del significado que convierte lo opuesto en un contraste». He aquí, pues, la introducción. A la vez que nos prepara para una «contradicción aparente» nos declara que ella «depende» de cierta consideración. Ello parece indicar que, de efectuarla, evitaremos la contradicción. Pero cómo hemos de hacerlo o, con más precisión, cuál es a los ojos del autor dicha consideración, eso lo ignorarnos. Todo lo más que podemos hacer es tomarlo o dejarlo. Paso a reproducir ahora la primera de las dos «antítesis» o «aparentes contradicciones intrínsecas» anticipadas, que son enunciadas, a su vez, sin la menor sombra de razonamiento: «Es tan cierto decir que Dios es permanente y el mundo mutable como que el mundo es permanente y Dios mutable. Es tan cierto decir que Dios es singular y el mundo plural, como que el mundo es singular y Dios plural».[40] No es mi propósito criticar ahora estos ecos de las fantasías filosóficas griegas; podemos, en verdad, dar por sentado que una afirmación es «tan cierta» como la otra. Pero se nos había prometido una «aparente contradicción» y sería bueno descubrir dónde está dicha contradicción. En efecto, a mi juicio no existe la menor apariencia de una aparente contradicción. Una contradicción intrínseca sería la expresada, por ejemplo, en este juicio: «Platón es feliz y Platón no es feliz» y todos los juicios de esta misma «forma lógica» (es decir, todos los juicios que resultan de cambiar en el anterior el nombre de «Platón» por otro nombre propio cualquiera y el adjetivo «feliz» por otro apropiado). Pero el juicio siguiente no encierra, evidentemente, contradicción alguna: «es tan cierto decir que Platón es feliz hoy como decir que hoyes infeliz» (pues dado que Platón está muerto, un juicio es, en verdad, «tan cierto» como el otro) *y* ninguna oración del mismo tenor podría calificarse de contradictoria, aun cuando fuese falsa. Eso sólo tiene por objeto indicar por qué me desconcierta este aspecto puramente lógico del asunto, estas «aparentes contradicciones intrínsecas». Y la misma impresión priva con respecto a toda la obra. No se me alcanza, en electo, qué es lo que su autor quiso decir con ella. Probablemente, ello sea por culpa mía y no de él, ya que no pertenezco al número de los elegidos, aunque me temo que sean muchos más los que se encuentren en mi situación. Es por eso que sostengo

que el método del libro es irracional y divide a la humanidad en dos partes: el pequeño mundo de los elegidos y el mayor de los que no lo comprenden.

Pero aun sin comprender puedo decir que, tal como lo veo yo, el neohegelianismo no parece ya aquel palio remendado de que hablaba Kant, sino más bien un manojo de viejos remiendos arrancados del paño original.

Dejemos pues al lector atento de Whitehead la decisión final acerca de si la obra alcanza la medida impuesta por su «vara apropiada», y si demuestra o no progreso en relación con los sistemas metafísicos de cuyo estancamiento ya se quejaba Kant; siempre, claro está, que logre encontrar los criterios necesarios para juzgar dicho progreso… Y dejemos también que el mismo lector juzgue la propiedad de este comentario de Kant sobre la metafísica[41] a manera de conclusión de todas estas observaciones: «Con respecto a la metafísica en general y las opiniones que he expresado acerca de su valor, reconozco que mis planteamientos pueden no ser, en más de un lugar, lo bastante cautelosos y mesurados. Sin embargo, no deseo ocultar el hecho de que sólo puedo ver con repugnancia y hasta con algo de odio la inflamada fatuidad de todos estos volúmenes llenos de sabiduría que se estilan en la actualidad. En efecto, estoy plenamente convencido de que se ha seguido el camino equivocado, de que los métodos aceptados deben aumentar incesantemente estas locuras y torpezas y de que aun la completa aniquilación de todas estas caprichosas conquistas no podría ser, en modo alguno, tan perjudicial como esta ficticia ciencia con su malhadada fecundidad».

El segundo ejemplo de irracionalismo contemporáneo que nos proponemos tratar aquí es la obra *A Study of History (Estudio de la historia)* de A. J. Toynbee. Quiero dejar bien sentado que se trata, a mi entender, de un libro en extremo interesante y notable, y que lo he elegido sólo por su gran superioridad sobre todas las demás obras contemporáneas irracionalistas e historicistas que conozco. No soy yo el juez más indicado para decidir los méritos de Toynbee como historiador. Pero a diferencia de los demás filósofos historicistas e irracionalistas contemporáneos, Toynbee ha dicho muchas cosas medulosas que incitan al estudio ya la polémica; por lo menos así fue en mi caso particular, y la verdad es que le debo infinidad de valiosas sugerencias. Lejos de mí el propósito de acusarlo de

irracionalismo en su propia esfera de investigación histórica. En efecto, allí donde se trata de comparar las pruebas en favor o en contra de cierta interpretación histórica, Toynbee emplea sin vacilar un método de argumentación fundamentalmente racional. Al decir esto pienso, por ejemplo, en su estudio comparativo de la autenticidad de los Evangelios como documentos históricos, con su resultado negativo;[42] aunque no estoy capacitado para juzgar los datos de que se sirve, la racionalidad del método está más allá de toda duda y esto es tanto más admirable cuanto que la simpatía general de Toynbee con la ortodoxia cristiana podría haberle hecho ardua la defensa de una opinión que, por decir lo menos, es heterodoxa.[43] Estoy de acuerdo también con muchas de las tendencias políticas expresadas en su obra y, sobre todo, con su ataque contra el moderno nacionalismo y las tendencias tribalistas y «arcaístas», es decir, culturalmente reaccionarias, con él relacionadas.

La única razón por la cual, a pesar de todo esto, he escogido la monumental obra historicista de Toynbee para acusarla de irracionalidad es que sólo viendo los efectos de este veneno en una obra de tanto mérito, se llega a apreciar plenamente el peligro que entraña.

Lo que calificamos de irracionalismo en Toynbee encuentra expresión de diversos modos. Uno de ellos es su aceptación de una difundida y peligrosa moda de nuestra época. Me refiero a la de no tomar los argumentos en serio y al pie de la letra —por lo menos en un primer examen— viendo en ellos, solamente, una forma de expresión de motivos y tendencias irracionales más profundos. Es la actitud del socio análisis ya criticada en el capítulo anterior; la actitud de empezar por buscar los motivos y determinantes inconscientes prevalecientes en el hábitat social del pensador, en lugar de examinar primero la validez del argumento, haciendo abstracción de su autor.

Como hemos tratado de demostrar en los dos capítulos anteriores, esta actitud puede justificarse hasta cierto punto, y tal ocurre, especialmente, cuando el autor no presenta ningún argumento o cuando los presenta pero carecen evidentemente de validez. No obstante, si no se realiza tentativa alguna de considerar seriamente los argumentos serios, entonces no creo que sea excesivo lanzar la acusación de irracionalismo, o tomarse la

revancha, adoptando la misma actitud hacia el procedimiento. De este modo, sería justo efectuar el diagnóstico socioanalítico de la renuencia de Toynbee a considerar seriamente los argumentos serios, atribuyéndola al intelectualismo del siglo XX que expresa su descreimiento —o quizá su desesperanza— en la razón, así como también en la solución racional de nuestros problemas sociales, tratando de evadirse al misticismo religioso. [44]

Como ejemplo de la resistencia a considerar seriamente todo argumento, escogeré el tratamiento que hace Toynbee de Marx. Las razones que me mueven a elegir esta parte y no otra cualquiera de la obra de Toynbee son dos: en primer término, es un tópico que nos resulta familiar tanto a mí como al lector de este libro, y en segundo término, coincido en él con Toynbee en la mayoría de sus aspectos prácticos. Sus principales juicios sobre la influencia política e histórica de Marx son muy similares a los resultados a que arribamos nosotros mediante métodos más pedestres, y, por si esto fuera poco, es en este punto de su obra donde quizá se pone más de relieve la gran intuición histórica de su tratamiento. De este modo, no creo correr peligro de que se me acuse de apologista de Marx si defiendo su racionalidad contra Toynbee. En efecto, en este punto ya no estamos de acuerdo: Toynbee no trata a Marx como un ser racional, un hombre capaz de exponer argumentos en defensa de lo que enseña (que es, por otra parte, lo que hace con todo el mundo). En realidad, el tratamiento de Marx y sus teorías no hace sino ilustrar la impresión general provocada por la obra de Toynbee de que los argumentos sólo son una forma del lenguaje carente de importancia, y que la historia de la humanidad es un cúmulo de sentimientos, pasiones, religiones, filosofías irracionales y, tal vez, de arte y poesía, pero que nada tiene que ver con la historia de la razón o de la ciencia humanas. (Nombres como los de Galileo y Newton, Harvey y Pasteur, no desempeñan el menor papel en los primeros seis tomos[45] del estudio historicista que hace Toynbee del ciclo vital de las civilizaciones).

En cuanto a los puntos de semejanza entre las opiniones generales de Toynbee y las mías con respecto a Marx, conviene recordarle al lector las alusiones incluidas en el capítulo 1 a la analogía entre el pueblo elegido y la clase elegida; no se olvide tampoco que en diversos lugares me he referido

críticamente a las teorías marxistas de la necesidad histórica y, especialmente, a la inevitabilidad de la revolución social. Toynbee vincula estas ideas con su brillo habitual: «La inspiración… característicamente judía del marxismo —expresa—[46] es la visión apocalíptica de una revolución violenta que no puede evitarse porque está decretada… por Dios mismo, y cuyo objeto será invertir los papeles actualmente desempeñados por el proletariado y la minoría dominante… de modo que el pueblo elegido pase, de un salto, de la capa más baja a la más alta en el reino de este mundo. Marx ha puesto a la diosa "Necesidad Histórica" en el lugar de Yahweh, a manera de deidad omnipotente; al proletariado del moderno mundo occidental en el del pueblo judío, y a la Dictadura del Proletariado en el del Reino mesiánico. Pero bajo el tenue disfraz se descubren los rasgos más salientes del tradicional apocalipsis hebreo, y lo que realmente nos presenta bajo un moderno vestido occidental nuestro filósofo-empresario no es sino el judaísmo macabeo prerrabínico…»; Pues bien, no es mucho lo contenido en este brillante pasaje con lo cual no podamos estar de acuerdo, mientras sólo pretenda ser una interesante analogía. Pero si se quiere convertirlo en un análisis serio del marxismo (o una de sus partes), entonces ya resulta inadmisible; después de todo, Marx escribió *El Capital,* estudió el capitalismo basado en el *laissez faire* y realizó serias e importantes contribuciones a la ciencia social, aun cuando muchas de ellas hayan sido superadas. Y lo cierto es que el pasaje de Toynbee pretende constituir un análisis serio; cree este autor que sus analogías y alegorías contribuyen a lograr una estimación seria de Marx. En efecto, en un apéndice de este pasaje (del cual sólo he citado una parte importante) Toynbee trata, bajo el título[47] «Marxismo, socialismo y cristianismo», las objeciones probables de un marxista a esta «explicación de la filosofía marxista»: No cabe ninguna duda de que también este apéndice pretende ser un examen serio del marxismo, como se desprende de la forma en que comienza el primer párrafo: «Los defensores del marxismo quizá protesten aduciendo que…», y el segundo: «Al intentar responder a una protesta marxista concebida en estos términos…», Pero si examinamos más de cerca este análisis, hallamos que no sólo no se discuten los argumentos y pretensiones racionales del marxismo, sino que ni siquiera se mencionan.

De las teorías de Marx, y de la cuestión de si son ciertas o falsas, no se nos dice una palabra. El único problema adicional planteado en el apéndice se refiere nuevamente al origen histórico, pues el adversario marxista elegido por Toynbee no protesta, a diferencia de lo que hubiera hecho cualquier marxista en sus cabales, ni replica que el principal paso de Marx fue asentar una vieja idea, el socialismo, sobre una base nueva, es decir, racional y científica; en su lugar, «aduce» (estoy citando a Toynbee) «que en una explicación más bien sumaria de la filosofía marxista… hicimos mucho hincapié en su reducción analítica a los elementos constitutivos hegeliano, judaico y cristiano, sin haber dicho siguiera una palabra acerca de la parte más característica… del mensaje de Marx… El socialismo, nos dirá el marxista, es la esencia de la forma de vida marxista; *es un elemento original del sistema marxista que no puede remontarse ni al hegelianismo ni al cristianismo ni al judaísmo ni a ninguna otra fuente premarxista».* Tal la protesta puesta por Toynbee en boca de un marxista, pese a que cualquier marxista, aun cuando no hubiese leído nada más que el *Manifiesto,* sabría que el propio Marx, ya en el año 1847, distinguía unas siete u ocho «fuentes premarxistas» diferentes del socialismo y, entre ellas, incluso, la que había calificado de socialismo «clerical» o «cristiano», y que nunca soñó haber descubierto el socialismo, ya que lo único que reclamó para sí fue el mérito de haberlo hecho racional; o sea, que Marx, para decirlo con las palabras de Engels, desarrolló el socialismo desde la etapa de una idea utópica hasta la de la ciencia.[48] Pero Toynbee pasa todo esto por alto. «Al intentar responder —expresa— a una protesta marxista concebida en estos términos, debernos apresurarnos a reconocer lo humano y constructivo del ideal que representa el socialismo, así como también la importancia del papel desempeñado por este ideal en la "ideología marxista"; pero nos será imposible aceptar, en cambio, *la afirmación marxista de que el socialismo es un descubrimiento original de Marx.* Deberemos señalar, por nuestra parte, que existe un socialismo cristiano practicado y predicado desde mucho antes de que siquiera se tuvieran noticias del socialismo marxista, y cuando nos toque a nosotros emprender la ofensiva, tendremos que… sostener que el socialismo marxista deriva de la tradición cristiana…» Pues bien, por cierto que jamás se me ocurriría negar esta ascendencia y creo que

es evidente que cualquier marxista podría aceptarla sin sacrificar absolutamente nada de su credo; en efecto, el credo marxista no sostiene que Marx haya sido el inventor de un ideal humano y constructivo, sino el hombre de ciencia que, por medios puramente racionales, demostró que el socialismo habría de llegar a la tierra y la forma en que esto tendría lugar.

¿Cómo puede explicarse, pregunto, que Toynbee analice el marxismo en términos que nada tienen que ver con sus pretensiones racionales? La única explicación posible es que la pretensión marxista de racionalidad no entraña ninguna significación para Toynbee. A éste sólo le interesa la forma en que se originó como religión. No diremos, en modo alguno, que este interés no sea legítimo, pero sí que el enfoque de los sistemas filosóficos o religiosos exclusivamente desde el punto de vista de su origen histórico y su medio —actitud ya descrita en capítulos anteriores con la denominación de *historismo* (y que debe distinguirse del historicismo)— es, en todo caso, sumamente unilateral; *y* hasta qué punto puede este método generar una concepción irracionalista se desprende de la actitud negligente, si no desdeñosa de Toynbee para con aquella importante esfera de la vida humana que hemos descrito aquí como el reino de lo racional.

En un balance del influjo de Marx, Toynbee llega a la conclusión[49] de que «el veredicto de la historia podría ser que la gran conquista positiva de Karl Marx fue la reactivación de la conciencia social cristiana». No tengo mucho que decir, ciertamente, contra este aserto; el lector recordará, quizá, que nosotros también hicimos hincapié[50] en la influencia moral de Marx sobre el cristianismo. No creo, sin embargo, que en su estimación final Toynbee tenga suficientemente en cuenta la gran idea moral de que los explotados deben emanciparse en lugar de esperar dócilmente los actos de caridad de los explotadores; pero claro está que esto sólo es una diferencia de opinión y de ningún modo podría ocurrírseme negarle a Toynbee el derecho de mantener su propia opinión, cosa que considero muy justa. Pero quisiera llamar la atención sobre la frase, «el veredicto de la historia», con su secuela de teoría moral historicista e incluso de futurismo moral.[51] En efecto, repito y sostengo que no podemos dejar de decidir por nuestra cuenta en estos asuntos, y si nosotros no somos capaces de emitir un veredicto, tampoco lo será la historia.

Y basta por ahora del tratamiento de Marx por parte de Toynbee. Con respecto al problema más general de su historismo o relativismo histórico, puede decirse que es perfectamente consciente del mismo, si bien no lo formula como principio general de la determinación histórica de *todo* el pensamiento, sino tan sólo como principio restringido, aplicable al pensamiento *histórico,* pues explica[52] que toma «como punto de partida… el axioma de que todo pensamiento histórico guarda una relación inevitable con las circunstancias particulares del tiempo y el lugar del sujeto pensante. Es ésta una ley de la naturaleza humana a la cual no escapa ningún genio». Es bastante evidente la analogía de este historismo con la sociología del conocimiento; en efecto, «el tiempo y el lugar del sujeto pensante» no es sino la descripción de lo que podría llamarse su «hábitat histórico», por analogía con el «hábitat social», descrito por la sociología del conocimiento. La diferencia, si la hay, es que Toynbee circunscribe su «ley de la naturaleza humana» al pensamiento histórico, lo que se me antoja ligeramente extraño y quizá, incluso, deliberado, pues es algo improbable que exista una «ley de la naturaleza humana a la cual no pueda escapar ningún genio», que no valga para todo el pensamiento en general, sino tan sólo para el pensamiento histórico.

Ya nos hemos referido en los dos últimos capítulos al fondo de verdad innegable, si bien trivial, contenido en este historismo o sociologismo, por lo cual juzgo innecesario repetir lo que dijimos en esa ocasión. Pero en cuanto a la crítica, no estará de más señalar que si se elimina su limitación al pensamiento histórico, la frase de Toynbee difícilmente podría ser considerada un «axioma», ya que resultaría paradójica. (No sería sino una forma más[53] de la paradoja del mentiroso, pues si ningún genio se libra de expresar las formas de pensar de su hábitat social, entonces esta misma afirmación deberá ser tan sólo la expresión de la forma de pensar del hábitat social de su autor, es decir, de la moda relativista de nuestros días). Esta observación no tiene tan sólo una significación lógico-formal. En efecto, nos indica que el historicismo o historioanálisis puede aplicarse al propio historismo, y ésta es, en verdad, una forma admisible de tratar una idea *después* de haberla criticado por medio de la argumentación racional. Puesto que ya hemos criticado el historismo de este modo, ahora podemos

arriesgarnos a efectuar un diagnóstico historioanalítico y decir que el historismo es un producto típico, si bien algo anticuado, de nuestro tiempo, o mejor dicho, del retraso típico de las ciencias sociales de nuestro tiempo. Es la reacción característica al intervencionismo y a un período de racionalización y de cooperación industrial, período que —quizá más que ningún otro en la historia—, exige la aplicación práctica de métodos racionales a los problemas sociales. Una ciencia social que no sea capaz de satisfacer estas exigencias se inclinará, por lo tanto, a defenderse por medio de minuciosos ataques contra la aplicabilidad de la ciencia a dichos problemas. Resumiendo este diagnóstico historioanalítico, me aventuraré a sugerir que el historismo de Toynbee es un antirracionalismo profético nacido de la pérdida de fe en la razón y que procura huir hacia el pasado, así como también profetizar el futuro.[54] Debe entenderse, entonces, que el historismo no es sino un producto histórico.

Tal opinión está corroborada por multitud de rasgos de la obra de Toynbee, Uno de ellos, por ejemplo, es su insistencia en la superioridad de lo extramundano respecto de la acción que incidirá en el curso del mundo. Así, se refiere al «trágico éxito mundano» de Mahoma, sosteniendo que la oportunidad que se le presentó al profeta de actuar activamente en este mundo fue «un desafío que su espíritu no logró resistir. Al aceptarlo… renunció al sublime papel de noble profeta, contentándose con el papel vulgar del hombre de estado de éxito». (En otras palabras, Mahoma sucumbió a una tentación a la que Jesús supo resistir). Ignacio de Loyola se gana, consecuentemente, la aprobación de Toynbee por haberse convertido de soldado en santo.[55] Cabría preguntarse, sin embargo, si este último santo no se convirtió también en un exitoso hombre de estado. (Pero tratándose de un asunto relativo al jesuitismo, al parecer todo es diferente: en este terreno, los estadistas parecen ser suficientemente extramundanos). A fin de evitar malos entendidos querría dejar aclarado que, por mi parte, colocaría a muchísimos santos por encima de la mayoría o de la casi totalidad de los hombres de estado que conozco, pues el éxito político en general no me impresiona. Sólo cité ese pasaje como corroboración de mi diagnóstico historioanalítica, a saber, que este historismo de un profeta histórico moderno es una filosofía de evasión.

El antirracionalismo de Toynbee adquiere relieve en otros muchos lugares. Por ejemplo, en un ataque contra la concepción racionalista de la tolerancia se sirve de categorías tales como la «nobleza» en contraposición a la «bajeza», en lugar de emplear argumentos. El pasaje se refiere a la diferencia que media entre la abstención meramente «negativa» de ejercer la violencia, sobre una base racional, y la verdadera no violencia de lo extramundano, indicando que las dos son ejemplos de «significados… que son… positivamente antitéticos entre sí».[56] He aquí el pasaje: «En su grado inferior la práctica de la violencia puede no expresar nada más noble ni más constructivo que una desilusión cínica en… la violencia… previamente practicada hasta el hartazgo… Un ejemplo notorio de no violencia de ese tipo tan poco edificante es la tolerancia religiosa del mundo occidental desde el siglo XVII… hasta nuestros días…». Es difícil resistir la tentación de tomarse la revancha de preguntar, utilizando la propia terminología de Toynbee, si este edificante ataque contra la tolerancia religiosa democrática de Occidente expresa algo más noble o más constructivo que una mera desilusión cínica en la razón; si no es, en realidad, un ejemplo evidente de ese antirracionalismo que ha estado de moda —y desgraciadamente lo sigue estando todavía— en nuestro mundo occidental y que ha sido practicado hasta el hartazgo, especialmente desde Hegel hasta nuestros días.

Claro está que mi historioanálisis de Toynbee no es una crítica seria. Sólo es una forma poco benévola de tomarnos la revancha, pagando al historismo con su propia moneda. Mi crítica fundamental se apoya en una base totalmente diferente, y me arrepentiría por cierto si con esta apelación al historismo me tornara responsable de difundir aún más este método barato.

No quisiera que se me interpretara erróneamente. No siento ninguna hostilidad hacia el misticismo religioso (y sí, tan sólo, hacia el intelectualismo antirracionalista militante) y sería el primero en combatir cualquier tentativa de reprimirlo. Lejos de mí la intención de propiciar la intolerancia religiosa. Pero sostengo que la fe en la razón, el racionalismo, el humanitarismo o el humanismo tienen el mismo derecho que cualquier otro credo a contribuir al mejoramiento de los asuntos humanos y,

especialmente, al control de la delincuencia internacional y al establecimiento de la paz. «El humanista —expresa Toynbee—[57] concentra deliberadamente toda su atención y sus esfuerzos sobre… el objetivo de colocar los asuntos humanos bajo el control del hombre. No obstante… nunca podrá establecerse de hecho la unidad del género humano, como no sea dentro del marco de la unidad de un todo superhumano del cual la Humanidad sólo sea una parte…; y nuestra moderna escuela occidental de humanistas ha demostrado una peculiar y perversa insistencia en la decisión de alcanzar el ciclo mediante la construcción de una titánica torre de Babel basada en cimientos terrestres…» La afirmación de Toynbee, si la entiendo correctamente, es que no existe ninguna probabilidad de que los humanistas logren colocar los asuntos internacionales bajo el control de la razón humana. Apelando a la autoridad de Bergson,[58] sostiene que lo único que puede salvarnos es recurrir a un todo superhumano, y que no existe para la razón humana ninguna vía, «ningún camino terrestre», para decirlo con sus propias palabras, para llegar a superar el nacionalismo tribal. Pues bien, no tengo por qué objetar que se califique de «terrestre» a la fe humanista en la razón, puesto que creo que es realmente un principio de la política racionalista el considerar imposible traer el cielo a la tierra.[59] Pero el humanismo es, después de todo, una fe que se ha puesto a prueba con los hechos y tan bien, quizá, como cualquier otro credo. Y si bien pienso, como la mayoría de los humanistas, que el cristianismo puede contribuir considerablemente a establecer la hermandad de los hombres al predicar la paternidad de Dios, también creo que quienes socavan la fe del hombre en la razón no pueden contribuir, por cierto, a este fin.

CONCLUSIÓN

CAPÍTULO 25

¿TIENE LA HISTORIA ALGÚN SIGNIFICADO?

I

Al acercarnos al final de este libro, quisiera recordar nuevamente al lector que estos capítulos no pretendían constituir una historia acabada del historicismo; se trata tan sólo de notas marginales dispersas referentes a dicha historia y, por lo demás, bastante personales. El hecho de que formen, además, una especie de introducción crítica a la filosofía de la sociedad y de la política se haya íntimamente relacionado con esa característica, pues el historicismo es una filosofía social, política y moral (o quizá fuera más justo decir inmoral), y ha tenido, como tal, una enorme influencia desde los albores de nuestra civilización. Resulta casi imposible, por lo tanto, comentar su historia sin analizar los problemas fundamentales de la sociedad, de la política y de la moral. Pero un análisis tal, admitiéndolo o no, deberá contener siempre un fuerte elemento personal. Esto no significa que gran parte de este libro sea puramente una cuestión de opinión; en los pocos casos en que he explicado mis decisiones o proposiciones personales con respecto a cuestiones morales o políticas, siempre he dejado bien sentado el carácter personal de dicha decisión. Significa, más bien, que la elección del tema que hay que tratar es una cuestión de carácter personal en mucho mayor grado de lo que sería en el caso, digamos, de un tratado científico.

En cierto sentido, sin embargo, esta diferencia es de carácter cuantitativo. Ni siquiera una ciencia es solamente «una masa de hechos»; aun en el peor de los casos será una colección de hechos y, como tal, dependerá de los intereses de quien los haya coleccionado, de su punto de vista. En la ciencia, este punto de vista se halla determinado generalmente

por una teoría científica; vale decir que seleccionamos entre la infinita variedad de hechos y aspectos de los hechos, aquellos hechos y aquellos aspectos que guardan interés porque se hallan relacionados con una teoría científica más o menos preconcebida. Cierta escuela de filósofos del método científico[1] ha llegado a la conclusión, a partir de consideraciones tales como ésta, de que la ciencia procede siempre en un círculo y que «nos descubrimos persiguiendo nuestras propias colas», como dice Eddington, puesto que sólo podemos extraer de nuestra experiencia fáctica lo que nosotros mismos hemos puesto en ella bajo la forma de nuestras teorías. Pero este argumento es insostenible. Si bien es perfectamente cierto, en general, que sólo escogemos aquellos hechos que guardan cierta relación con una teoría preconcebida, no es cierto que sólo escojamos los hechos que confirman la teoría y que, por así decirlo, la repiten; el método de la ciencia consiste más bien en buscar aquellos hechos que pueden refutar la teoría. Esto es, precisamente, lo que llamamos verificación de una teoría, es decir, la comprobación de que no existe ninguna falla en ella. Pero aunque los hechos sean reunidos con la vista puesta en la teoría y la confirmen mientras ésta resista las pruebas, son algo más que una mera repetición vacía de la misma. Ellos confirman la teoría sólo si son resultado de infructuosas tentativas de desechar sus predicciones, testimoniando así en su favor. De este modo, es la posibilidad de desecharla, su falibilidad, la que le otorga, a mi juicio, carácter científico; y el hecho de que todas las pruebas de una teoría sean otras tantas tentativas de refutar las predicciones que se desprenden de la misma, nos suministra la clave del método científico.[2] Esta concepción del método científico se ve corroborada por la historia de la ciencia, la cual demuestra que las teorías científicas son frecuentemente descartadas por los experimentos, y es precisamente esta eliminación de las teorías inadecuadas lo que constituye el verdadero vehículo del progreso científico. No puede sostenerse, por lo tanto, que la ciencia se mueva en un círculo vicioso.

Lo que sí puede afirmarse es que todas las descripciones científicas de los hechos son altamente selectivas y dependen siempre de la teoría. La mejor forma de describir la situación es compararla con un reflector (la «teoría científica del reflector» como suelo llamarla en contraposición a la

«teoría psicológica del balde»).[3] Qué objetos han de tornarse visibles bajo el haz de luz del reflector, eso depende de su posición, de la forma en que lo dirijamos y de su intensidad, color, etc.; si bien dependerá, también, de la forma en que aquéllos estén distribuidos. De forma similar, toda descripción científica depende en gran medida de nuestro punto de vista, de nuestros intereses, que por regla general se hallan vinculados con la teoría o hipótesis que deseamos probar, si bien también dependerán, lógicamente, de los hechos descritos. En realidad, podríamos describir toda teoría o hipótesis como la cristalización de un punto de vista, pues si intentamos formular nuestro punto de vista, esta formulación será, por lo común, lo que se llama a veces una hipótesis de trabajo, es decir, un supuesto provisorio cuya función es ayudarnos a seleccionar u ordenar los hechos. Pero debemos dejar aclarado que no puede haber ninguna teoría o hipótesis que no sea, en ese sentido, una hipótesis de trabajo. En efecto, ninguna teoría es definitiva y todas tienen por objeto seleccionar y ordenar los hechos. Este carácter selectivo de toda descripción las torna «relativas» hasta cierto punto, pero sólo en el sentido de que no ofreceríamos ésta sino otra descripción, si nuestro punto de vista fuera distinto. También puede afectar nuestra creencia en la verdad de la descripción, pero no afecta la cuestión de la verdad o falsedad de la descripción; en este sentido, la verdad no es «relativa».[4]

La razón de que toda descripción sea selectiva reside, en términos generales, en la infinita riqueza y variedad de los aspectos posibles de los hechos del mundo que nos rodea. Para describir esta infinita riqueza sólo tenemos a nuestra disposición un número finito de una serie finita de palabras. De este modo, podremos describir con toda la extensión que queramos, pero siempre nuestra descripción será incompleta, siempre será una mera selección, y por añadidura pequeña, de los hechos que tenemos ante nosotros. Esto nos muestra que no sólo es imposible evitar un punto de vista selectivo, sino también que toda tentativa de hacerlo es indeseable, pues de lograrlo, no obtendríamos una descripción más «objetiva» sino tan sólo un mero cúmulo de enunciados totalmente inconexos. Claro está que es inevitable adoptar un punto de vista y que la ingenua tentativa de eliminarlo sólo puede conducir al propio engaño, a la aplicación no crítica de un punto

de vista inconsciente.[5] Todo esto vale con tanta más fuerza en el caso de la *descripción histórica,* con su «infinito tema de estudio» como dice Schopenhauer.[6] De este modo, en la historia al igual que en la ciencia, no es posible evitar la adopción de un punto de vista, y la creencia de que esto es posible debe inducirnos forzosamente a engañarnos a nosotros mismos y a prescindir del necesario cuidado crítico. Esto no significa, por supuesto, que se nos permita falsificarlo todo o tomar a la ligera los problemas de la verdad. Toda descripción histórica particular de los hechos será, en última instancia, simplemente cierta o falsa, por difícil que resulte decidir lo uno o lo otro.

Hasta este punto, la posición de la historia es análoga a la de las ciencias naturales, por ejemplo, la física. Pero si comparamos los papeles desempeñados en la historia y en la física, respectivamente, por el «punto de vista», observamos una enorme diferencia. Como hemos visto, en la física el «punto de vista» se halla expresado generalmente por una teoría física susceptible de ser verificada mediante la búsqueda de nuevos hechos. Pero en la historia las cosas no son tan simples.

II

Convendrá considerar primero, con mayor detenimiento, el papel desempeñado por las teorías en una ciencia natural como la física. En este terreno, las teorías cumplen varias tareas relacionadas entre sí. A la vez que ayudan a unificar la ciencia, contribuyen a explicar, así como también a predecir, los hechos del mundo físico. En cuanto a la explicación y la predicción, quizá no esté de más repetir aquí lo dicho en otra de mis publicaciones:[7] «Dar una *explicación causal* de cierto suceso significa extraer deductivamente un enunciado (que llamaremos *prognosis)* que describe dicho suceso, utilizando como premisas de la deducción ciertas *leyes* universales junto con ciertos juicios específicos o singulares que podríamos denominar *condiciones iniciales.* Por ejemplo, podremos decir que hemos dado una explicación causal de la ruptura de un hilo determinado, si comprobamos que este hilo podía soportar solamente el

peso de una libra y se le hubiese sometido al peso de dos libras. Si analizamos esta explicación causal hallaremos involucrados en la misma dos elementos constitutivos diferentes: 1) Aceptamos ciertas hipótesis que tienen el carácter universal de las leyes de la naturaleza; en nuestro caso, probablemente ésta: "Siempre que un hilo determinado sufra una tensión mayor a cierta tensión mínima que es característica de ese hilo particular, habrá de romperse". 2) Suponemos ciertos juicios específicos (las condiciones iniciales) relativos al suceso particular en cuestión; en nuestro caso, podernos adoptar dos enunciados: "Para este hilo la tensión mínima característica, alcanzada la cual tiende a romperse, es igual al peso de una libra" y "El peso a que se sometió el hilo era de dos libras". Tenemos, pues, dos clases diferentes de enunciados que producen, en conjunción, una explicación causal completa, a saber: 1) *enunciados universales que tienen carácter de leyes naturales,* y 2) *enunciados específicos relativos al caso especial en cuestión, es decir, las condiciones iniciales.* Ahora bien, de las leyes universales (1) podemos deducir, con la ayuda de las condiciones iniciales (2), el siguiente enunciado específico (3): "Este hilo debe romperse". Esta conclusión puede recibir también el nombre de *prognosis* específica. Por lo general se alude a las condiciones iniciales (o, mejor dicho, a la situación por ellas descrita) como a la causa del suceso en cuestión, y a la prognosis (o mejor dicho, al suceso descrito por la prognosis) como al efecto; decimos así que haber sometido a un peso de dos libras un hilo capaz de resistir el de una sola libra fue la causa de la ruptura del hilo».

De este análisis de la explicación causal se desprenden varias cosas. Es una de ellas que nunca puede hablarse de causa y efecto de manera absoluta, sino tan sólo de sucesos que son causa de otros sucesos, que son sus efectos, en relación con cierta ley universal. Sin embargo, estas leyes universales son frecuentemente tan triviales (como en nuestro ejemplo) que por regla general las damos por demostradas en lugar de utilizarlas conscientemente. Otro punto es que el uso de una teoría a los fines de *predecir* algún suceso específico no es sino otro aspecto de su uso a los fines de *explicar* dicho suceso, y puesto que la forma de verificar una teoría consiste en confrontar los hechos predichos con los observados en la

realidad, nuestro análisis nos muestra también cómo pueden *verificarse* las teorías. El hecho de que utilicemos o no una teoría a los fines de la explicación, la predicción o la verificación, depende de nuestro interés y de las proposiciones que hayamos adoptado o supuesto.

De este modo, en el caso de las llamadas *ciencias generalizadoras* o teóricas (como la física, la biología, la sociología, etc). lo que nos interesa preferentemente son las leyes universales o hipótesis. Así, queremos saber si son o no ciertas y, dado que nunca podemos tener una certeza completa de su veracidad adoptamos el método de eliminar las falsas. Nuestro interés en los hechos específicos —por ejemplo, en los experimentos descritos por las condiciones iniciales y la prognosis— es algo limitado; nos interesan principalmente como medios para alcanzar ciertos fines, como medios para verificar las leyes universales que encierran para nosotros un interés en sí mismas y que son capaces de unificar nuestro conocimiento.

En el caso de las ciencias aplicadas nuestros intereses difieren considerablemente. Al ingeniero que se sirve de la física para construir un puente le interesa preferentemente una prognosis, a saber, si un puente de cierta clase descrita por las condiciones iniciales habrá de soportar o no determinada carga. Para él, las leyes universales son medios para alcanzar cierto fin y por eso las da por establecidas.

En consecuencia, las ciencias generalizadoras puras y aplicadas se interesan, respectivamente, en la verificación de hipótesis universales y en la predicción de sucesos específicos. Pero existe aún otro interés: el de explicar un suceso científico o particular. Si queremos explicar un suceso de esta naturaleza —por ejemplo, cierto accidente de tránsito— debemos suponer tácitamente toda una serie de leyes universales más bien triviales (como la de que los huesos se rompen bajo determinado esfuerzo, o la de que cualquier automóvil al atropellar de cierta manera un cuerpo humano ejerce una fuerza suficiente para romper un hueso, etc)., interesándonos preferentemente por las condiciones iniciales o la causa que junto con estas triviales leyes universales explican el suceso en cuestión. De modo, pues, que comúnmente suponemos ciertas condiciones iniciales hipotéticamente y luego tratamos de hallar nuevas pruebas para establecer si esas condiciones iniciales adoptadas hipotéticamente son o no ciertas; es decir, que

verificamos estas hipótesis específicas extrayendo de ellas (con ayuda, generalmente, de otras leyes universales igualmente triviales) nuevas predicciones susceptibles de ser confrontadas con los hechos observables.

Rara vez nos vemos en situación de tener que preocuparnos por las leyes universales involucradas por dicha explicación. Esto sólo acontece cuando observamos algún tipo de suceso nuevo o extraño, como, por ejemplo, una reacción química inesperada. Si un suceso tal da lugar a la ideación y verificación de nuevas hipótesis, guardará interés entonces desde el punto de vista de la ciencia generalizadora. Pero por regla general, si lo que nos interesa son los hechos específicos y su explicación, damos por sentadas todas las leyes universales que necesitamos.

Pues bien, podríamos llamar a las ciencias que se interesan en estos hechos específicos y en su explicación, en contraposición a las ciencias generalizadoras, *ciencias históricas.*

Ese punto de vista sobre la historia aclara por qué tantos estudiosos de la historia y su método insisten en que son los hechos particulares los que les interesan y no las llamadas leyes históricas universales. En efecto, desde nuestro ángulo no puede haber leyes históricas. La generalización pertenece, simplemente, a un tipo diferente de intereses que han de distinguirse netamente del interés por los hechos específicos y su explicación causal, que constituye la tarea de la historia. Quienes se interesan por las leyes deben volverse hacia las ciencias generalizadoras (por ejemplo, la sociología). Nuestro enfoque también aclara por qué la historia se ha descrito con tanta frecuencia como «los sucesos del pasado tal como ocurrieron en realidad». Esta descripción expone perfectamente bien cuál es el interés específico del historiador, a diferencia del investigador de una ciencia generalizadora, aun cuando por otros conceptos merezca ciertas objeciones. Y nuestro enfoque explica, finalmente, por qué nos vemos confrontados en la historia, mucho más que en las ciencias generalizadoras, con los problemas de su «infinito tema de estudio». En efecto, las teorías de las leyes universales de la ciencia generalizadora reportan unidad, y también un «punto de vista»; crean, para toda ciencia generalizadora, sus problemas y sus centros de interés, así como también de investigación, de construcción lógica y de exposición. Pero en la historia carecemos de estas

teorías unificadoras o, mejor dicho, damos por sentadas todas las leyes universales triviales de que nos servimos: ellas carecen prácticamente de interés y son totalmente ineptas para poner orden en nuestro objeto de estudio. Si explicamos, por ejemplo, la primera división de Polonia en 1772 haciendo hincapié en que no le era posible resistir a la fuerza combinada de Rusia, Prusia y Austria, entonces estaremos utilizando tácitamente una ley universal trivial de este tipo: «Si de dos ejércitos con paridad de armas y jefes, uno tiene sobre el otro una tremenda superioridad en el número de hombres, deberá obtener siempre la victoria». (Que digamos «siempre» o «casi siempre» no entraña gran diferencia a nuestros fines). Una ley de este tipo podría definirse como una ley de la sociología del poder militar, pero es demasiado trivial para poder plantear un serio problema a los sociólogos o para llamarles la atención. O bien, si explicamos la decisión de César de cruzar el Rubicón atribuyéndola a su ambición y energía, por ejemplo, entonces estaremos utilizando algunas generalizaciones psicológicas sumamente triviales que difícilmente podrían llegar alguna vez a llamar la atención de los psicólogos. (En realidad, la mayor parte de las explicaciones históricas hacen un uso tácito, no tanto de las leyes sociológicas y psicológicas triviales, sino de lo que llamamos, en el capítulo 14, la *lógica* de la situación; es decir, que además de las condiciones iniciales que describen los intereses y objetivos personales y demás factores de la situación —tales como los datos disponibles para el investigador— suponen tácitamente, a modo de primera aproximación, la ley general trivial de que las personas cuerdas actúan, por lo común, de forma más o menos racional).

III

Vemos, pues, que aquellas leyes universales de que se sirve la explicación histórica no nos proporcionan ningún principio selectivo ni unificador, ningún «punto de vista» para la historia. En un sentido muy limitado, podría obtenerse ese punto de vista reduciendo la historia a la historia de algo; por ejemplo, a la historia del poder político, de las relaciones económicas, de la tecnología o de la matemática. Pero, por regla

general, necesitamos otros principios selectivos, otros puntos de vista que sean, al mismo tiempo, centros de interés. Algunos de éstos nos los suministran ciertas ideas preconcebidas que, de algún modo, se asemejan a leyes universales; por ejemplo, la idea de que lo que importa en la historia es el carácter de los «grandes hombres», el «carácter nacional», las ideas morales o las condiciones económicas, etc. Conviene observar, sin embargo, que muchas «teorías históricas» (quizá conviniese describirlas como «cuasi teorías»), por su carácter difieren considerablemente de las teorías científicas. En efecto, en la historia (incluidas las ciencias naturales históricas tales como la geología histórica) los hechos de que disponemos se hallan con frecuencia seriamente limitados y no pueden ser repetidos o empleados a voluntad. Además, han sido reunidos de acuerdo con un punto de vista preconcebido; las llamadas «fuentes» de la historia sólo registran aquellos hechos que parecían lo bastante interesantes para ser asentados, de modo que las fuentes sólo habrán de contener, por regla general, aquellos hechos que encajan dentro de una teoría preconcebida. Y puesto que no se dispone de ningún otro hecho, no será posible verificar, por lo común, ninguna otra teoría ulterior. De este modo, puede acusarse con razón a estas teorías históricas in verificables de moverse en un círculo vicioso, en el mismo sentido en que se formuló esta acusación —injustamente— contra las teorías científicas. Llamaremos a estas teorías históricas, en contraposición con las teorías científicas, «interpretaciones generales».

Las interpretaciones son importantes, puesto que representan un punto de vista. Pero ya hemos hablado de que la adopción de un punto de vista es siempre inevitable y que, en la historia, rara vez pueden obtenerse teorías susceptibles de ser verificadas y, por consiguiente, de carácter científico. Así, no debemos esperar que una interpretación general se vea confirmada por estar de acuerdo con todos los datos registrados, pues debemos recordar su carácter singular, así como también el hecho de que siempre habrá cierto número de interpretaciones ulteriores (y quizá incompatibles) coincidentes con esos mismos datos, y que rara vez podremos encontrar nuevos datos capaces de servirnos para realizar experimentos críticos, como en la física. [8] Frecuentemente, los historiadores no ven ninguna otra interpretación que se acomode tan bien a los hechos como la propia; pero si se considera que

incluso en el campo de la física, con su caudal de hechos mucho más vasto y digno de crédito, se necesitan permanentemente nuevos experimentos críticos debido a que los anteriores están de acuerdo con dos o más teorías incompatibles (considérese, por ejemplo, el experimento del eclipse, necesario para decidir entre la teoría gravitatoria de Newton y la de Einstein), deberá renunciarse a la ingenua creencia de que cualquier conjunto de datos históricos sólo puede ser interpretado de una manera.

Pero esto no significa, por supuesto, que todas las interpretaciones sean de iguales méritos. En primer lugar, siempre hay interpretaciones que no están realmente de acuerdo con los datos aceptados; en segundo lugar, existen algunas que necesitan cierto número de hipótesis subsidiarias más o menos plausibles para resistir la evidencia de los hechos registrados; por último, las hay incapaces de relacionar un determinado número de hechos que otra interpretación sí puede vincular y, en esa medida, «explicar». En consecuencia, puede haber considerables progresos incluso en el campo de la interpretación histórica. Además, puede haber toda clase de etapas intermedias entre los «puntos de vista» más o menos universales y aquellas hipótesis históricas específicas o singulares mencionadas más arriba que, en la explicación de los hechos históricos, desempeñan el papel más de condiciones iniciales hipotéticas que de leyes universales. Con suma frecuencia se las puede verificar perfectamente bien y puede comparárselas, por lo tanto, con las teorías científicas. Pero algunas de esas hipótesis específicas se asemejan íntimamente a aquellas cuasi teorías universales que hemos denominado interpretaciones y por tanto pueden clasificarse junto con éstas, como «interpretaciones específicas». En efecto, la evidencia en favor de una interpretación específica de este tipo es, frecuentemente, de un carácter no menos circular que la evidencia en favor de algún «punto de vista» universal. Por ejemplo, nuestra única autoridad puede darnos, con respecto a ciertos hechos, nada más que aquellas informaciones que encajan dentro de su propia interpretación específica. La mayoría de las interpretaciones específicas de estos hechos que intentamos formular serán, entonces, circulares en el sentido de que deberán encajar dentro de la interpretación utilizada en la selección original de los hechos. Sin embargo, si podemos darle a ese material una interpretación que se

desvíe radicalmente de la adoptada por nuestra autoridad (y tal ocurre, por ejemplo, con nuestra interpretación de la obra de Platón), el carácter de nuestra interpretación adquirirá probablemente cierta semejanza con el de una hipótesis científica. Pero, fundamentalmente, es necesario tener presente el hecho de que constituye un argumento en extremo dudoso en favor de cierta interpretación el que pueda ser aplicada fácilmente y que explique todo lo que sabemos, pues sólo cuando podemos volver la vista hacia ejemplos contrarios hallamos ocasión de verificar una teoría. (Este punto es casi siempre pasado por alto por los admiradores de las diversas «filosofías reveladoras», especialmente el psicoanálisis, el socioanálisis y el historioanálisis, y así se dejan seducir a menudo por la facilidad con que sus teorías pueden aplicarse en todas partes).

Dijimos antes que las interpretaciones podrían ser incompatibles; pero mientras las consideremos nada más que cristalizaciones de otros tantos puntos de vista, no lo serán. Por ejemplo, la interpretación de que el hombre progresa incesantemente (hacia la sociedad abierta o alguna otra meta) es incompatible con la de que retrocede permanentemente. Pero el «punto de vista» de quien mira la historia humana como historia del progreso no es necesariamente incompatible con el de quien la mira como la historia de la regresión; es decir, que podríamos escribir una historia del progreso humano hacia la libertad (conteniendo, por ejemplo, la narración de la lucha contra la esclavitud) y otra historia de la regresión y la opresión humanas (incluyendo, tal vez, cuestiones tales como el impacto de la raza blanca sobre las de color). Y estas dos historias no tendrían por qué estar en conflicto; al contrario, podrían incluso complementarse mutuamente, tal como ocurre con dos enfoques, desde ángulos diferentes, de un mismo paisaje. Esta consideración es de suma importancia, pues, dado que toda generación tiene sus propias dificultades y problemas y, por lo tanto, sus propios intereses y puntos de vista, se desprende que cada generación tendrá derecho a mirar y reinterpretar la historia a su manera, lo cual complementará los enfoques de las generaciones precedentes. Después de todo, estudiamos la historia porque ella nos interesa[9] y quizá, también, porque queremos aprender algo acerca de nuestros propios problemas. Pero la historia no puede servir para ninguno de estos dos fines si, bajo la

influencia de una inaplicable idea de objetividad, vacilamos en presentar los problemas históricos desde nuestro punto de vista. Y no deberemos creer que éste, en caso de que lo apliquemos consciente y críticamente al problema, sea inferior al del autor ingenuamente convencido de que no interpreta los hechos y de que ha alcanzado un nivel de objetividad que le permite exponer «los sucesos del pasado tal como ocurrieron en realidad». (He aquí por qué creo que se justifican aún comentarios tan abiertamente personales como los contenidos en este libro, ya que se hallan de acuerdo con el método histórico). Lo principal es ser consciente del propio punto de vista y tener sentido crítico, es decir, evitar en la medida de lo posible las desviaciones inconscientes y por lo tanto no críticas en la exposición de los hechos. Por lo que hace a todos los demás aspectos, la interpretación debe hablar por sí misma y habrán de ser sus méritos la fecundidad, la aptitud para dilucidar los hechos de la historia y el de poner en claro los problemas contemporáneos.

En resumen, no puede haber historia de «e] pasado tal como ocurrió en la realidad»; sólo puede haber interpretaciones históricas y ninguna de ellas definitiva; y cada generación tiene derecho a las suyas propias. Pero no sólo tiene el derecho sino, incluso, cierta obligación, pues existen necesidades apremiantes que deben ser satisfechas. Así, queremos saber cómo se relacionan nuestras dificultades presentes con el pasado, y queremos saber a lo largo de qué camino puede realizarse el avance hacia el cumplimiento y solución de las que hemos elegido por tareas fundamentales. Es esta necesidad la que, en caso de no ser satisfecha mediante recursos racionales y apropiados, produce las interpretaciones historicistas; bajo su presión, el historicista reemplaza la decisión racional: «¿Cuáles son los problemas más urgentes que hemos de elegir; cómo surgieron y qué caminos podemos seguir para resolverlos?», por la pregunta irracional y aparentemente fáctica: «¿Por qué camino vamos? ¿Cuál es, en esencia, el papel que nos ha asignado la historia?».

Pero ¿hay verdaderamente razones para rehusar al historicista el derecho de interpretar la historia a su manera? ¿No acabamos justamente de proclamar que todo el mundo tiene ese derecho? La respuesta es que las interpretaciones historicistas son de una clase muy peculiar. Ya hemos dicho

que aquellas interpretaciones cuya necesidad sentimos, que están, por consiguiente, justificadas y de las cuales habremos de adoptar una u otra, pueden ser comparadas con un reflector. Así, la dirigimos hacia el pasado con la esperanza de que su reflejo ilumine el presente. En contraposición con esto, la interpretación historicista podría compararse con un reflector dirigido hacia nosotros mismos. Esto nos hace naturalmente difícil, si no imposible, ver cosa alguna de las que nos rodean y paraliza nuestra actitud. Para trasladar esta metáfora, diremos que el historicista no se da cuenta de que somos nosotros quienes seleccionamos y ordenamos los hechos de la historia, sino que cree que es la «historia misma» o la «historia de la humanidad» la que determina, mediante sus leyes intrínsecas, nuestras vidas, nuestros problemas, nuestro futuro y hasta nuestros puntos de vista, En lugar de reconocer que la interpretación histórica debe satisfacer una necesidad derivada de las decisiones y problemas prácticos que debemos afrontar, el historicista cree que en nuestro deseo de interpretaciones históricas se expresa la profunda intuición de que mediante la contemplación de la historia puede descubrirse el secreto, la esencia del destino humano, El historicismo sale a buscar la Trayectoria que la humanidad está destinada a seguir; sale a descubrir la Clave de la Historia (como dice J. Macmurray) o el Significado de la Historia.

IV

Pero ¿existe una clave tal? *¿Hay realmente un significado en la historia?* No quisiera entrar aquí en el problema del significado del «significado»; doy por sentado que la mayoría de la gente sabe con bastante claridad lo que se entiende con la expresión «significado de la historia» o «significado de la vida».[10] Y en este sentido, me atrevo a responder que *la historia no tiene significado*.

Para abonar con razones este juicio, debo empezar por decir algo acerca de aquella «historia» en que piensa la gente cuando se pregunta si tiene o no significado. Hasta ahora había hablado de la «historia» como si este concepto no necesitase explicación alguna. Pero eso ya no es posible, pues

quiero dejar bien aclarado que la «*historia*», *en el sentido en que la entiende la mayoría de la gente, simplemente no existe*: y ésta es por lo menos una de las razones por las cuales afirmo que carece de significado.

¿Cómo empieza la gente a utilizar al término «historia»? (Me refiero a la «historia» tal como se la emplea cuando hablamos, por ejemplo, de un libro acerca de la historia de Europa). Aprendemos historia en la escuela y en la universidad; leemos libros acerca de ella. Nos acostumbramos a ver, bajo los títulos de «historia de la humanidad» una serie más o menos definida de hechos que forman, según creemos, la historia de la humanidad.

Pero ya hemos visto que el reino de los hechos es infinitamente rico y que debe existir forzosamente cierta selección. De acuerdo con nuestros intereses, podríamos escribir, por ejemplo, una historia del arte, del lenguaje, de los hábitos alimentarios o de la fiebre tifoidea (ver la obra de Zinsser, *Rats, Lice and History* [Ratas, piojos e historia]). Por cierto que ninguna de éstas sería la historia de la humanidad (ni tampoco todas ellas juntas. Lo que la gente piensa cuando habla de la historia de la humanidad es, más bien, la historia de los egipcios, babilonios, persas, macedonios, griegos, romanos, etc., hasta nuestros días. En otras palabras: hablan de la *historia de la humanidad,* pero lo que quieren decir con ello, lo que han aprendido en la escuela, es la *historia del poder político.*

La historia de la humanidad no existe; sólo existe un número indefinido de historias de toda suerte de aspectos de la vida humana, y uno de ellos es la historia del poder político, que ha sido elevada a categoría de historia universal. Pero esto es, creo, una ofensa contra cualquier concepción decente del género humano y equivale casi a tratar la historia del peculado, del robo o del envenenamiento, como la historia de la humanidad, *En efecto, la historia del poder político no es sino la historia de la delincuencia internacional y del asesinato en masa* (incluyendo, sin embargo, algunas de las tentativas para suprimirlo). Esta historia se enseña en las escuelas y se exalta a la jerarquía de héroes a algunos de los mayores criminales del género humano.

Pero ¿no existe ninguna historia universal que configure realmente una historia concreta del género humano? Lo repetimos nuevamente: eso no es posible, y ésta debe ser —creo yo— la respuesta de todo humanitarista y,

especialmente, de todo cristiano. Una historia concreta de la humanidad, si la hubiera, tendría que ser la historia de todos los hombres. Tendría que ser la historia de todas las esperanzas, luchas y padecimientos humanos. En efecto, no existe ningún hombre más importante que otro; y, evidentemente, esta historia concreta no puede escribirse, Debemos hacer abstracciones, debemos eliminar, seleccionar y con ello llegamos por fuerza a la multiplicidad de historias, y entre ellas, a aquella historia de la delincuencia internacional y el asesinato en masa que se ha entronizado como historia de la humanidad.

Pero ¿por qué ha sido escogida la historia del poder y no, por ejemplo, la de la religión o la de la poesía? Existen varias razones: una de ellas es que el poder actúa sobre: todos y la poesía sólo sobre unos pocos. Otra razón es que los hombres se sienten inclinados a reverenciar el poder. Pero no puede caber ninguna duda de que la adoración del poder es uno de los peores tipos de idolatría humana, un resabio del tiempo de las cadenas, de la servidumbre y la esclavitud. La adoración del poder nace del miedo, sentimiento éste justamente despreciado. Una tercera razón de que el poder político se haya convertido en médula de la historia, es que quienes lo detentaron siempre quisieron ser reverenciados y pudieron convertir sus deseos en órdenes. Infinidad de historiadores escribieron sus tratados bajo la vigilancia de emperadores, generales y tiranos.

Sé bien que estas opiniones provocarán una fuerte reacción en muchos sectores, incluido quizá el de algunos apologistas del cristianismo, pues si bien no es fácil encontrar en el Nuevo Testamento cosa alguna que lo justifique, se suele considerar como parte del dogma cristiano la tesis de que Dios se revela a sí mismo en la historia, de que la historia tiene un significado y de que ese significado es la finalidad de Dios. De este modo, se pasa a sostener que el historicismo es un elemento necesario de la religión. Pero nosotros no podemos admitirlo; sostenemos en cambio que una opinión semejante es el producto exclusivo de la idolatría y la superstición, no sólo desde el punto de vista racionalista o humanista, sino también desde el propio punto de vista cristiano.

¿Qué hay debajo de ese historicismo teísta? Siguiendo a Hegel, considera la historia —la historia política— como un escenario o, mejor

dicho, como un extenso drama shakespeariano donde los héroes son, para el auditorio, las «grandes personalidades históricas» o el género humano en abstracto. Entonces los espectadores se preguntan: «¿Quién escribió esta obra?» y creen dar una respuesta piadosa cuando contestan: «Dios». Pero se equivocan; su respuesta es una blasfemia cabal, pues el drama no fue escrito (como saben muy bien) por Dios, sino por profesores de historia, bajo la vigilancia de generales y tiranos.

No niego que es tan justificado interpretar la historia desde el punto de vista cristiano como desde cualquier otro punto de vista, y debiera insistirse ciertamente, por ejemplo, en lo mucho que deben nuestros objetivos y fines occidentales —el humanitarismo, la libertad y la igualdad— a la influencia del cristianismo. Pero al mismo tiempo, la única actitud racional, así como también la única actitud cristiana hacia la historia de la libertad, consiste en consideramos a nosotros mismos responsables de ella, en el mismo sentido en que lo somos del destino que hemos dado a nuestra vida, y en admitir que sólo nuestra conciencia puede juzgarnos y no nuestro éxito en el mundo. La teoría de que Dios se revela a Sí mismo y descubre Su juicio en la historia en nada se diferencia de la teoría de que el éxito mundano es el juez último de nuestros actos: desemboca, así, en el mismo resultado que la doctrina de que la historia debe juzgar, es decir, de que la Fuerza futura es el derecho: es lo que llamamos antes «futurismo moral».[11] Sostener que Dios se revela a Sí mismo en lo que entendemos habitualmente por «historia», en la historia de la delincuencia internacional y del asesinato en masa, es en verdad una blasfemia; en efecto, lo que realmente ocurre dentro del reino de las vidas humanas casi nunca es siquiera rozado por ese enfoque cruel y al mismo tiempo pueril. La vida del individuo olvidado, desconocido; sus pesares y alegrías, su padecimiento y su muerte: he ahí el verdadero contenido de la experiencia humana a través de las épocas. Si la historia pudiera contarnos eso, entonces no diría yo, por cierto, que es una blasfemia ver en ella la mano de Dios. Pero no existe ni puede existir una historia semejante, y toda la historia existente, nuestra historia de los Grandes y Poderosos es, en el mejor de los casos, una comedia superficial; es la ópera bufa interpretada por las fuerzas ocultas detrás de la realidad (comparable a la ópera bufa de Homero con sus fuerzas olímpicas ocultas

detrás del escenario del batallar humano). Es lo que uno de nuestros peores instintos, la adoración idólatra del poder, del éxito, nos ha llevado a considerar verdadero. ¡Y hay algunos cristianos que creen ver en esta «historia», que ni siquiera ha sido hecha por el hombre sino tan sólo inventada, la mano de Dios! ¡Y se atreven a querer comprender y saber lo que Él se propuso cuando Le atribuyen sus mezquinas interpretaciones históricas! «Muy por el contrario —dice K. Barth, el teólogo, en su *Credo* — debemos comenzar por admitir… que todo lo que creemos saber cuando decimos “Dios” no Lo alcanza o abarca…, sino tan sólo a uno de nuestros ídolos concebidos y fabricados por nosotros mismos, ya se trate del “espíritu”, de la “naturaleza”, del “destino” o de la “idea”…»[12] (En conformidad con esta actitud, Barth califica de «inadmisible» la «doctrina neoprotestante de la revelación de Dios en la historia», reputándola una usurpación «del regio oficio de Cristo»). Pero desde el punto de vista cristiano, no sólo hay arrogancia detrás de estas tentativas; se trata, más específicamente, de una actitud anticristiana, pues el cristianismo enseña que el éxito en el mundo no es definitivo. Cristo «padeció bajo el poder de Poncio Pilatos», y vuelvo a citar a Barth: «¿Qué tiene que hacer Poncio Pilatos en el Credo? La respuesta es muy simple: es una cuestión de fecha». De este modo, el hombre que tuvo éxito, que representaba el poder histórico de esa época, viene a desempeñar aquí un papel puramente técnico, sirviendo a modo de referencia con respecto a la época en que ocurrieron los hechos. ¿Y qué hechos fueron éstos? Nada tienen que ver con el éxito del poder político ni con la «historia». No configuraron siquiera una frustrada revolución nacionalista pacífica (a la manera de Gandhi) del pueblo judío contra los conquistadores romanos. Estos hechos no fueron sino los padecimientos de un hombre. Barth insiste en que la palabra «padecimiento» se refiere a toda la vida de Cristo y no sólo a Su muerte; veamos lo que dice al respecto;[13] «Jesús *padece.* Por lo tanto no conquista, no triunfa, no tiene éxito… Nada alcanzó salvo… Su crucifixión. Lo mismo podría decirse de Su relación con Su pueblo y Sus discípulos». Mi intención al citar a Barth es demostrar que no es solamente desde mi punto de vista «racionalista» o «humanista» que la adoración de los éxitos históricos parece resultar incompatible con el espíritu cristiano. Lo que le importa a

éste no son las hazañas históricas de los poderosos conquistadores romanos, sino (para usar la frase de Kierkegaard)[14] «lo que unos pocos pescadores le dieron al mundo». Y no obstante esto, toda interpretación teísta de la historia procura ver en ella, tal como ha sido registrada —es decir, en la historia del poder y en el éxito histórico— la manifestación de la voluntad de Dios.

Probablemente se responderá a este ataque contra la «doctrina de la revelación de Dios en la historia», que es el éxito, Su éxito después de Su muerte, el medio por el cual la infortunada vida de Cristo en la tierra se reveló finalmente a los hombres como la mayor victoria espiritual; que fue el éxito, los frutos de Su enseñanza los que la demostraron y justificaron y mediante los cuales llegó a verificarse la profecía de que «los últimos serán los primeros». En otras palabras, que fue el éxito histórico de la Iglesia cristiana el medio a través del cual se manifestó la voluntad de Dios. Pero es ésta una táctica defensiva sumamente peligrosa. Su consecuencia de que el éxito terreno de la Iglesia constituye un argumento en favor del cristianismo revela claramente su falta de fe. Los primeros cristianos no tuvieron ningún estímulo de este tipo. (Ellos creían que la conciencia debía juzgar al poder,[15] y no a la inversa). Quienes sostienen que la historia del éxito de las enseñanzas cristianas revela la voluntad de Dios debieran preguntarse si este éxito Elle realmente un éxito del espíritu del cristianismo y si este espíritu no habrá triunfado más bien en la época en que la Iglesia era perseguida y no, precisamente, cuando alcanzó su mayor hegemonía. ¿Qué Iglesia asimiló este espíritu con mayor pureza: la de los mártires o la victoriosa iglesia de la Inquisición?

Parecería haber una cantidad de gente dispuesta a admitir gran parte de esto, ya que insisten en que el mensaje del cristianismo está dirigido a los débiles; pero creen todavía que se trata de un mensaje historicista. Un destacado representante de esta concepción es J. Macmurray, quien, en su obra *The Clue to History (La clave de la historia)* encuentra la esencia de la prédica cristiana en la profecía histórica, y ve en Cristo al descubridor de una ley dialéctica de la «naturaleza humana». Macmurray sostiene[16] que, de acuerdo con esta ley, la historia política debe producir inevitablemente «la república socialista del mundo. No es posible transgredir la ley

fundamental de la naturaleza humana… Son los mansos quienes han de heredar la tierra». Pero este historicismo, con su reemplazo de la esperanza por la certeza, debe conducir a un futurismo moral. *«No es posible* transgredir la ley». De este modo, podemos estar seguros, sobre una base psicológica, de que hagamos lo que hagamos el resultado será el mismo, de que hasta el fascismo debe conducir, en última instancia, a la república socialista; de que el resultado final no depende de nuestras decisiones morales y de que no tenemos por qué preocuparnos por nuestras responsabilidades. Si se nos dice que podemos tener la *certeza,* por razones científicas, de que «los últimos serán los primeros», ¿qué es esto sino la sustitución de la conciencia por la profecía histórica? ¿No se acerca acaso peligrosamente esta teoría (por cierto que contra la intención de su autor) a la recomendación: «Sé prudente y sigue al pie de la letra lo que dijo el fundador del cristianismo, pues fue un gran psicólogo de la naturaleza humana y un gran profeta de la historia. Trépate pronto al vagón de los débiles, pues de acuerdo con las inexorables leyes científicas de la naturaleza humana, ésta es la mejor manera de llegar primero; etc».? Una clave semejante de la historia entraña la adoración del éxito; significa que los débiles están justificados, puesto que finalmente habrán de vencer; traduce el marxismo y especialmente lo que hemos descrito como la teoría moral historicista de Marx, al lenguaje de una psicología de la naturaleza humana y de la profecía religiosa. Es ésta una interpretación que ve la mayor conquista del cristianismo —según se deduce— en el hecho de que su fundador fue un precursor de Hegel: un ser reconocidamente superior.

No debe interpretarse erróneamente mi insistencia en que no debe adorarse al éxito, en que no puede ser éste nuestro juez y en que no debemos dejar que nos deslumbre ni, en particular, mis tentativas de demostrar que con esa actitud coincido plenamente con lo que considero la verdadera enseñanza del cristianismo. Cuanto llevamos dicho no obedece al propósito de defender la actitud «extramundana» que criticamos en el capítulo anterior.[17] Si el cristianismo es o no extramundano, no lo sé, pero su prédica nos dice ciertamente que la única manera de demostrar la propia fe consiste en prestar ayuda (mundana) práctica a aquellos que la necesitan. Y es por cierto posible combinar una actitud de la mayor reserva, y aun de

desdén, hacia el éxito mundano en el sentido del poder, la gloria y la riqueza, con la tentativa de hacer lo mejor que podamos en este mundo, promoviendo los fines que se haya decidido adoptar, con el claro propósito de hacerlos triunfar, no buscando el éxito o la justificación históricos, sino por ellos mismos.

Puede hallarse una vigorosa defensa de estas ideas y especialmente de la incompatibilidad del historicismo con el cristianismo, en la crítica que luce Kierkegaard de Hegel. Si bien el filósofo danés nunca se liberó completamente de la tradición hegeliana en que fue educado,[18] no creo que haya habido otro que reconociese con mayor claridad lo que significaba el historicismo de Hegel. «Hubo filósofos —expresaba Kierkegaard—[19] que trataron, con anterioridad a Hegel, de explicar… la historia. Y la Providencia no podía sino sonreír al ver estas tentativas. Pero nunca se rió abiertamente, pues había en ellas una sinceridad humana y honesta. Pero Hegel… ¡Ah, Hegel! Aquí necesitaría la palabra de Homero: ¡como atronaron los dioses con su risa! Este pequeño, horrendo profesor ha comprendido simplemente la necesidad de cada una y todas las cosas que existen y ejecuta ahora la melodía total en su organillo: ¡Escuchad, dioses del Olimpo!» Y Kierkegaard prosigue, refiriéndose al ataque[20] del ateo Schopenhauer contra Hegel, el apologista cristiano: «La lectura de Schopenhauer me ha proporcionado más placer que el que pueden expresar las palabras. Lo que dice es la perfecta verdad y además se adapta bien a los alemanes, pues se muestra tan rudo como sólo un alemán puede serlo». Pero las expresiones de Kierkegaard son casi tan cortantes como las de Schopenhauer, pues continúa diciendo que el hegelianismo, al que llama «este brillante espíritu de la podredumbre», es la «más repugnante de todas las formas de licencia», y habla también de su «moho de pompa», de su «voluptuosidad intelectual» y de su «infame esplendor de corrupción».

Y por cierto que nuestra educación tanto intelectual como ética se halla corrompida. La ha pervertido la admiración del brillo, de la forma en que se expresan las cosas, que pasa así a reemplazar su apreciación crítica (y no sólo en la esfera de lo que se dice, sino también en la de lo que se hace). La pervierte la idea romántica del esplendor del Escenario de la Historia sobre

el cual interpretamos nuestro papel. Se nos educa para actuar con el pensamiento puesto en los espectadores.

Todo el problema de educar al hombre en una sana estimación de su propia importancia relativa con respecto a los demás individuos se ve completamente oscurecido por esta ética de la fama y del destino, por esta moralidad que perpetúa un sistema educacional basado todavía en los clásicos, con su idea romántica de la historia del poder y su romántica moralidad tribal que se remonta a Heráclito; sistema cuya base última es la adoración del poder. En lugar de buscar una sobria combinación de individualismo con altruismo (para servirnos nuevamente de estos rótulos),[21] es decir, en lugar de aspirar a llegar a la posición que podría expresarse con la siguiente fórmula: «Lo que realmente importa son los individuos humanos, pero esto no significa que yo importe gran cosa», se persigue una combinación romántica de egoísmo y colectivismo. En otras palabras, se exagera románticamente la importancia del yo, de su vida emocional y de su «autoexpresión», y con ello, la tensión entre la «personalidad» y el grupo, lo colectivo. El grupo pasa a ocupar el lugar de los demás individuos, de los otros hombres, pero no admite relaciones personales razonables. El lema de esta actitud es, indirectamente, «dominar o someterse», ser el Gran Hombre, el Héroe que lucha con el destino y se cubre de gloria («cuanto mayor la caída, mayor la gloria» dice Heráclito), o pertenecer a «las masas» y someterse a la conducción del jefe y sacrificarse por la causa superior del ente colectivo. Hay cierto grado de histeria, de neurosis, en esta exagerada insistencia sobre la importancia de la tensión entre el yo y lo colectivo. No me cabe ninguna duda de que dicha histeria —reacción bastante natural ante las tensiones creadas por la civilización— es el secreto de la fuerte atracción emocional ejercida por la ética basada en la reverencia de los héroes, por la ética de dominio y sumisión.[22]

En el fondo de todo esto yace una verdadera dificultad. Si bien está perfectamente claro (como vimos en los capítulos 9 y 24) que el político debe limitarse a luchar contra los males, en lugar de combatir por valores «positivos» o «superiores» tales como la felicidad, etc., el maestro se encuentra, en principio, en una posición diferente. Aunque no debe *imponer* su escala de valores «superiores» a sus alumnos, debe tratar, ciertamente, de

estimular su interés por estos valores. Debe, en una palabra, cuidar el espíritu de sus alumnos. (Cuando Sócrates les decía a sus amigos que cuidasen de su espíritu, él estaba cuidándolos a ellos). Existe, pues, algo así como un elemento romántico o estético en la educación, que de ningún modo debe participar de la política. Pero si bien esto es cierto en principio, difícilmente podría aplicarse a nuestro sistema educacional, pues presupone una relación de amistad entre maestro y discípulo, que, como se destacó en el capítulo 24, puede llegar a su término por decisión de cualquiera de las partes. (Sócrates elegía a sus amigos y ellos lo elegían a él). El número mismo de alumnos hace todo esto completamente imposible en nuestras escuelas. En consecuencia, toda tentativa de imponer valores superiores no sólo resulta infructuosa, sino que —debemos insistir en ello— tiende a producir un efecto *perjudicial* mucho más concreto y público que el perseguido originalmente. Y debemos reconocer que el principio de que aquellos confiados a nuestro cuidado deben ser preservados, ante todo, de cualquier daño, debe ser tan fundamental en la educación como en la medicina. «No hagamos daño» (y, por lo tanto, «demos a la juventud lo que necesita con mayor urgencia para independizarse de nosotros y estar en condiciones de elegir por sí misma»): he ahí un valioso objetivo para nuestro sistema educacional, cuya consecución, pese a lo modesto que parece, es sin embargo bastante remota. En su lugar, están de moda los objetivos «superiores», típicamente románticos y carentes de sentido, tales como, por ejemplo, el «pleno desarrollo de la personalidad».

Bajo la influencia de estas ideas románticas, el individualismo sigue siendo identificado todavía con el egoísmo —a la manera de Platón— y el altruismo con el colectivismo (es decir, con la sustitución del egoísmo individualista por el egoísmo colectivo). Pero esto nos obstruye incluso el camino hacia una formulación precisa del problema principal, a saber, cómo obtener una sana apreciación de la propia importancia en relación con los demás individuos. Puesto que sentimos, con razón, que debemos aspirar a algo más fuera de nosotros mismos, algo a lo cual podamos dedicarnos y sacrificarnos, concluimos que ese algo debe ser el ente colectivo con su «misión histórica». Se nos aconseja, pues, que realicemos sacrificios y, al mismo tiempo, se nos asegura que de este modo haremos un excelente

negocio. Se proclama, en efecto, que debemos sacrificarnos, pues de esa forma habremos de obtener honor y fama; habremos de convertirnos en «protagonistas», en los héroes de la Historia; a costa de un pequeño riesgo, obtendremos grandes recompensas. He ahí la dudosa moralidad de un período en que sólo contaba una minúscula minoría y en que a nadie le preocupaba el «vulgo» Es la moralidad de aquellos que, en su carácter de aristócratas políticos o intelectuales, tenían cierta probabilidad de pasar a los libros de historia. No puede ser, en modo alguno, la moralidad de aquellos que están de parte de la justicia y del igualitarismo, pues la fama histórica no puede ser justa y sólo la pueden alcanzar unos pocos. A la innumerable masa de hombres que tienen iguales o mayores méritos, siempre les aguardará el olvido.

Quizá deba admitirse que la ética de Heráclito, la doctrina de que la mayor recompensa es aquella que sólo la posteridad es capaz de brindar, puede ser ligeramente superior, quizá, en cierto sentido, a una doctrina ética que nos enseñe a buscar la recompensa en el presente inmediato. Pero no es eso lo que necesitamos. Lo que necesitamos es una ética que desdeñe todo éxito y toda recompensa. Y no hace falta inventar esta ética: en efecto, no es nueva y ya la enseñó hace mucho tiempo el cristianismo, por lo menos en sus comienzos. Y la enseña también, en nuestros días, la cooperación científica e industrial. Afortunadamente, la romántica moralidad historicista de la fama parece hallarse en decadencia; así lo demuestra, en todo caso, el Soldado desconocido. Comenzamos a comprender por fin que el sacrificio puede significar tanto o más aun cuando se hace anónimamente. Y nuestra educación ética debe basarse en este convencimiento. Se nos debe enseñar a hacer nuestro trabajo, a sacrificarse por él y a no encontrar halago en la alabanza o en la ausencia de culpa. (El hecho de que todos necesitamos algo de estímulo, esperanzas, lisonjas e incluso culpas, es otra cuestión completamente distinta). Debemos encontrarnos justificados por nuestra tarea, por lo que nosotros mismos hacemos, y no por un ficticio «significado de la historia».

Nuevamente insistimos en que la historia no tiene significado Pero esa afirmación no significa que todo lo que nos queda por hacer sea mirar horrorizados la historia del poder político, o que hayamos de considerar una

broma cruel. En efecto, es posible interpretarla con la vista puesta en aquellos problemas del poder político cuya solución nos parezca necesario intentar en nuestro tiempo. Es posible interpretar la historia del poder político desde el punto de vista de nuestra lucha por la sociedad abierta, por la primacía de la razón, de la justicia, de la libertad, de la igualdad y por el control de la delincuencia internacional. *Si bien la historia carece de fines, podemos imponérselos, y si bien la historia no tiene significado, nosotros podemos dárselo*.

Nuevamente tocamos aquí el problema de la naturaleza y la convención.[23] Ni la naturaleza ni la historia pueden decirnos lo que debemos hacer. Los hechos, ya sean de la naturaleza o de la historia, no pueden decidir por nosotros, no pueden determinar los fines que hemos de elegir. Somos nosotros quienes le damos una finalidad y un sentido a la naturaleza y a la historia. Los hombres no son iguales, pero a nosotros nos concierne la decisión de luchar por derechos iguales. Las instituciones humanas como el Estado no son racionales, pero nosotros mismos podemos decidir luchar para darles una racionalidad progresiva. Nosotros mismos y nuestro lenguaje ordinario somos, en conjunto, más sentimentales que racionales; pero podemos tratar de ganar en racionalidad, y podemos acostumbramos a utilizar nuestro lenguaje como un instrumento, no de autoexpresión (como dirían nuestros románticos educadores) sino de comunicación racional.[24] La historia misma —me refiero a la historia del poder político, por supuesto, no a la inexistente narración del desarrollo de la humanidad— no tiene ninguna finalidad ni significado, pero podernos decidir dotarla de ambos. Puede ella convertirse en el campo de nuestra lucha por la sociedad abierta en contra de sus enemigos (quienes, cuando se ven arrinconados, proclaman siempre a voz en cuello sus sentimientos «humanitarios», siguiendo el consejo de Pareto); y podemos interpretarla en consecuencia. En última instancia, cabe decir otro tanto acerca del «significado de la vida». Somos nosotros quienes debemos decidir cuál habrá de ser nuestra meta en la vida y determinar nuestros fines.[25]

A mi juicio, ese dualismo de hechos y decisiones[26] es fundamental. Los hechos, como tales, carecen de significado; sólo pueden adquirirlo a través de nuestras decisiones. El historicismo no es más que una de las

muchas tentativas de superar ese dualismo; luce del temor que nos produce la comprensión de que en última instancia toda la responsabilidad recae incluso sobre nosotros, por las normas que elegirnos. Pero una tentativa de este tipo representa exactamente, a mi entender, lo que suele describirse como superstición, pues supone que podemos cosechar allí donde no hemos sembrado; trata de persuadirnos de que con sólo ajustar nuestro paso al de la historia, todo habrá (y deberá) de marchar a la perfección y de que no es necesaria ninguna decisión fundamental de nuestra parte; trata de desplazar nuestra responsabilidad hacia la historia, y de este modo, hacia el juego de las fuerzas demoníacas que se mueven detrás de nosotros; trata de basar nuestros actos en las ocultas decisiones de estos poderes que sólo pueden revelársenos en inspiraciones e intuiciones místicas y nos coloca así, a nosotros y nuestros actos, en el mismo nivel moral de un hombre que, inspirado por los horóscopos y los sueños, elige el número señalado para la lotería.[27] Como el juego, el historicismo nace de la falta de fe en la racionalidad y la responsabilidad de nuestros actos. Es una esperanza, una fe bastarda, una tentativa de reemplazar la esperanza y la fe que surgen del entusiasmo moral y del desdén del éxito, por una certeza derivada de una seudociencia de los astros, de la «naturaleza humana» o del destino histórico.

El historicismo no sólo es racionalmente insostenible, sino que también se halla en pugna con toda religión que enseñe la importancia de la conciencia. En efecto, una religión de este tipo debe estar de acuerdo con la actitud racionalista hacia la historia y con su insistencia en la responsabilidad suprema de nuestros actos y en su repercusión en el curso de la historia. Verdad es que necesitamos de la esperanza; actuar, vivir sin esperanza es cosa que supera nuestras fuerzas. Pero *no necesitamos* más que eso y, por lo tanto, no se nos debe dar nada más. No necesitamos certeza. La religión, en particular, no debe ser un sustituto de los sueños y de los anhelos arbitrarios, y no debe parecerse ni al billete de lotería ni a la póliza de seguros. El elemento historicista de la religión es un elemento de idolatría, de superstición.

Esa insistencia en el dualismo de hechos y decisiones determina también nuestra actitud hacia ideas tales como las de «progreso». Si

pensamos que la historia progresa o que debemos progresar, cometemos entonces el mismo error que quienes creen que la historia tiene un significado que sólo resta descubrir y que no es necesario darle, pues progresar es avanzar hacia un fin determinado, hacia un fin que existe para nosotros en nuestro carácter de seres humanos. La «historia» no puede hacer eso: sólo nosotros, individuos humanos, podemos hacerlo; y podemos hacerlo defendiendo y fortaleciendo aquellas instituciones democráticas de las que depende la libertad y, con ella, el progreso. Y lo haremos mucho mejor a medida que nos vayamos tornando conscientes del hecho de que el progreso reside en nosotros, en nuestro desvelo, en nuestros esfuerzos, en la claridad con que concibamos nuestros fines y en el realismo[28] con que los hayamos elegido.

En lugar de posar como profetas debemos convertimos en forjadores de nuestro destino. Debemos aprender a hacer las cosas lo mejor posible y a descubrir nuestros errores. Y una vez que hayamos desechado la idea de que la historia del poder es nuestro juez, una vez que hayamos dejado de preocuparnos por la cuestión de si la historia habrá o no de justificamos, entonces quizá, algún día, logremos controlar el poder. De esta manera podremos, a nuestro turno, llegar a justificar a la historia. Y por cierto que necesita seriamente esa justificación.

ADENDA

I

HECHOS, NORMAS Y VERDAD: UNA CRÍTICA ADICIONAL DEL RELATIVISMO

La principal enfermedad filosófica de nuestra época es el relativismo intelectual y moral, el segundo basado, al menos en parte, en el primero. Por relativismo —o, si se prefiere, escepticismo— entiendo aquí, sucintamente, la posición que sostiene que la elección entre teorías en competencia es arbitraria, ya que, por un lado, no existe algo así como la verdad objetiva; por otro, si existiera, no hay nada que sea una teoría verdadera o, en todo caso, más próxima a la verdad que otra; y, finalmente, si hay dos o más teorías, no hay forma ni medios para decidir si una de ellas es mejor que la otra.

En este *addendum*[1] primero sugeriré que una dosis de la teoría de la verdad de Tarski (véase también la referencia a A. Tarski en el Índice de este libro), fortalecida quizá por mi propia teoría de la aproximación a la verdad, puede acercarnos bastante a la curación de esta enfermedad, aunque admito que otros remedios podrían ser necesarios también: como la teoría no autoritaria del conocimiento que yo he desarrollado en otra parte.[2] Intentaré luego mostrar (en las secciones 12 y sigs., más adelante) que la situación en el ámbito de las normas —especialmente en el campo moral y político— es análoga a la que se da en el terreno de los hechos.

1. La verdad

El relativismo se apoya en ciertos argumentos que se desprenden de la pregunta «¿qué es la verdad?», formulada por un escéptico confiado que

sabe, con certeza, que no hay respuesta alguna. No obstante, la pregunta «de Pilato» puede contestarse de forma simple y razonable, aunque de una manera que difícilmente le habría satisfecho, como sigue: una aserción, proposición, enunciado, o creencia, es verdadera si, y sólo si, se corresponde con los hechos.

Pero *¿qué querernos decir cuando afirmamos que un enunciado se corresponde con los hechos?* Aunque esta segunda cuestión le parezca a nuestro escéptico o relativista tan incontestable como la primera, puede responderse, igualmente, sin dificultad. La respuesta no es difícil, como es de esperar, si se reflexiona sobre el hecho de que cada juez da por sentado que el testigo sabe lo que significa la verdad —en el sentido de correspondencia con los hechos—. En efecto, la respuesta se vuelve casi trivial.

En cierto sentido esta respuesta es trivial, ya que, una vez que hemos aprendido de Tarski que el problema en cuestión es que *referimos a,* o *hablamos acerca de,* enunciados y hechos y de alguna relación de correspondencia sostenida entre ellos, la solución debe también *referir a,* o *hablar acerca de,* enunciados y hechos, y alguna relación entre ellos. Consideremos lo siguiente:

El enunciado «Smith entró en la casa de empeño poco después de las 10.15» se corresponde con los hechos si, y sólo si, Smith entró en la casa de empeño poco después de las 10.15.

Cuando leemos el párrafo en cursiva, lo primero que nos llama la atención es su trivialidad. Pero esto no importa: si lo miramos de nuevo y más cuidadosamente, encontramos *a)* que remite a un enunciado, *b)* a algunos hechos, y c) que puede expresar las condiciones más obvias que desearíamos mantener, si afirmamos que dicho enunciado corresponde a los hechos referidos.

A los que piensan que el párrafo subrayado es demasiado trivial, o demasiado simple, para contener algo interesante, se les debería recordar el hecho, ya señalado, de que: puesto que todo el mundo sabe lo que significa verdad o correspondencia con los hechos, ésta debe ser, en cierto sentido, una cuestión trivial (mientras no se consienta especular sobre ello).

Con un segundo párrafo en cursiva, puede demostrarse que la idea formulada en el párrafo anterior es correcta. *La aserción hecha por el testigo «Smith entró en la tienda de empeño poco después de las 10.15» es verdad si, y sólo si, Smith entró en la tienda de empeño poco después de las 10.15*.

Es evidente que este segundo párrafo es de nuevo muy trivial. A pesar de ello expresa por completo las condiciones de aplicación del predicado «es verdad» a cualquier enunciado formulado por un testigo.

Algunas personas podrían pensar que una forma más adecuada de postular el párrafo sería la siguiente:

La aserción hecha por el testigo «yo vi que Smith entró en la tienda de empeño poco después de las 10.15» es verdad si, y sólo si, el testigo vio que Smith entró en la tienda de empeño poco después de las 10.15.

Comparando este tercer párrafo en cursiva con el segundo vemos que, mientras el segundo ofrece las condiciones para la verdad de un enunciado acerca de Smith y lo que él hizo, el tercero lo hace para la verdad de un enunciado acerca del testigo y lo que él hizo (o vio). Pero ésta es la única diferencia entre los dos párrafos: ambos expresan las condiciones completas de la verdad de los dos enunciados entrecomillados en aquéllos.

Existe una norma sobre *prestar declaración* que exige que los testigos oculares deben limitarse a declarar lo que *realmente vieron.* El cumplimiento de esta norma puede a veces hacer que sea más fácil para el juez *distinguir* entre testimonio verdadero y falso. Así, el tercer párrafo en cursiva, contemplado desde el punto de vista de la *búsqueda* y *descubrimiento* de la verdad, quizá pueda presentar alguna ventaja respecto del segundo. Pero es esencial, para nuestro propósito presente, no mezclar cuestiones de búsqueda o descubrimiento efectivos de la verdad (que son epistemológicas o metodológicas) con lo que queremos decir, o lo que intentamos decir, cuando hablamos de verdad o de correspondencia con los hechos (la cuestión lógica u ontológica). Ahora bien, si partimos de esta última, el tercer párrafo en cursiva no tiene, en absoluto, ninguna ventaja sobre el segundo. Cada uno de ellos expresa las condiciones completas para la verdad del enunciado al cual remiten.

Por tanto, cada uno responde a la cuestión «¿qué es la verdad?» exactamente de la misma forma, si bien cada cual lo hace sólo indirectamente expresando las condiciones para *la verdad de un cierto enunciado* y, en cada caso, con respecto a un enunciado diferente.

2. «CRITERIA»

Saber lo que significa la verdad, o bajo qué condiciones un enunciado se considera verdadero, no es lo mismo que, y debe diferenciarse claramente, tener una manera de decidir —un *criterio* de decisión— si un enunciado dado es verdadero o falso. Entender esto es decisivo.

La distinción a la que estoy refiriéndome, como veremos, es muy general, y de considerable importancia para una valoración del relativismo.

Nosotros podemos saber, por ejemplo, lo que queremos decir con «carne en buen estado» y con «carne que se ha estropeado» y, sin embargo, no saber cómo distinguir una de la otra, al menos en algunos casos: esto es lo que tenernos en mente cuando señalamos que no disponemos de un *criterio* de «calidad» para carne en buen estado. Cada doctor sabe, más o menos, lo que entiende por «tuberculosis», pero no siempre puede reconocerla. Aunque puedan existir (ahora) una serie de pruebas que equivalen casi a un método de decisión —lo que es lo mismo que a un *criterio*—, hace sesenta años, desde luego, no existían tales pruebas a su disposición ni, por tanto, criterio. Pero entonces sabían, muy bien, a lo que se referían: a una infección pulmonar debida a cierta clase de microbios.

Evidentemente, si pudiésemos obtener que todo fuera un criterio —un método definitivo de decisión—, éste haría que todo fuera más claro, definitivo y preciso. Por tanto, es comprensible que algunas personas, deseosas de precisión, exijan criterios. Y, si es posible conseguirlos, la exigencia puede ser razonable.

Pero sería erróneo creer que, antes de que tengamos un criterio para decidir si un hombre está o no padeciendo tuberculosis, la frase «X tiene tuberculosis» carece de sentido; que, antes de que dispongamos de un criterio acerca del buen o mal estado de la carne, no valga la pena considerar si una pieza de carne se ha estropeado o no; que, mientras no

tengamos un detector de mentiras fidedigno, no sepamos lo que queremos decir cuando afirmamos que «X está mintiendo deliberadamente» y, por tanto, no debamos ni siquiera considerar esta «posibilidad» puesto que es un sinsentido; o que, antes de que tengamos un criterio de verdad, no sepamos lo que queremos decir cuando afirmamos de un enunciado que «es verdadero».

De este modo, quienes insisten en que, sin un criterio o una prueba digna de confianza para la tuberculosis, la mentira o la verdad, no podemos denotar nada con las palabras «tuberculosis», «mintiendo» o «verdadero», están, desde luego, equivocados. En efecto, la elaboración de una serie de pruebas para la tuberculosis o la mentira *es posterior* al establecimiento, aunque sea tosco, de lo que entendemos por «tuberculosis» o por «mintiendo».

Es cierto que en el proceso de elaboración de pruebas para la tuberculosis, podemos aprender mucho más acerca de esta enfermedad. Tanto, quizá, que consideremos que el significado mismo del término «tuberculosis» ha cambiado bajo la influencia de nuestro nuevo conocimiento y que, después del criterio, ese significado ya no es el mismo de antes. Algunos dirán incluso que «tuberculosis» puede definirse, ahora, en función del criterio. Pero esto no altera el hecho de que antes denotábamos algo —aunque podíamos, desde luego, saber menos—, ni el de que hay pocas enfermedades (si es que hay alguna) para las que tengamos algún criterio o definición clara, y que pocos criterios (si es que hay alguno) son seguros. (Pero, si no son seguros, haríamos mejor en no llamarlos «criteria»).

Puede que no haya ningún criterio que nos ayude a establecer si un billete de una libra es, o no, genuino. Pero si encontráramos dos billetes de libra con el mismo número de serie tendríamos buenas razones para afirmar, incluso en ausencia de un criterio, que al menos uno de ellos es una falsificación, y esta aserción no sería, desde luego, un sinsentido, aunque carezcamos de un criterio de autenticidad.

Resumiendo, la teoría según la cual, para determinar el significado de una palabra debemos establecer un criterio para su uso o aplicación correcta, es errónea. Prácticamente nunca tenemos tal criterio.

3. FILOSOFÍAS DE CRITERIO

El punto de vista que se acaba de rechazar —la idea de que debemos disponer de criterios para saber de lo que estamos hablando, sea tuberculosis, mentira, existencia, significado, o verdad— constituye la base, explícita o implícita, de muchas filosofías. Una filosofía de este tipo puede denominarse «filosofía de criterio».

Así, puesto que por lo general la exigencia básica de una filosofía de criterio no puede satisfacerse, es evidente que la adopción de tal filosofía conducirá, en muchos casos, a la desilusión, el desengaño y el relativismo o escepticismo.

Creo que es la demanda de un *criterio de verdad* lo que ha hecho que tanta gente sienta que la pregunta «¿qué es la verdad?» es incontestable. *Sin embargo, la ausencia de un criterio de verdad no hace la noción de verdad mucho más carente de sentido que la falta de un criterio de salud la noción de salud. Un hombre enfermo puede buscar la salud, incluso aunque no disponga de un criterio, Un hombre equivocado puede buscar la verdad, aunque no tenga un criterio para ello.*

Y ambos pueden, simplemente, buscar la salud o la verdad sin preocuparse mucho por el significado de los términos que ellos (y otros) ya entienden suficientemente bien para los fines que persiguen.

Uno de los resultados inmediatos del trabajo de Tarski sobre la verdad es el siguiente teorema lógico: *No puede existir un criterio general de verdad* (excepto con respecto a ciertos sistemas de lenguaje artificial de un tipo algo empobrecido).

Este resultado puede establecerse con exactitud, y su consecución se has a en el uso de la noción de verdad como correspondencia con los hechos.

Tenemos aquí un logro interesante y filosóficamente muy importante (especialmente importante en conexión con el problema de la teoría autoritaria del conocimiento).[3] Pero tal logro se ha alcanzado con la ayuda de una noción —en este caso la noción de verdad— para la que no tenemos criterio. Si nos adhiriésemos, en este caso, a la exigencia irrazonable de las filosofías de criterio de no tomar en serio la noción, antes de que se haya

establecido un criterio, esto nos impediría, para siempre, alcanzar un resultado lógico de gran interés filosófico.

El postulado de que no hay un criterio general de verdad es una consecuencia directa de otro resultado aún más importante: no puede existir un criterio general de verdad ni siquiera para el campo comparativamente estrecho de la teoría de los números, ni para ninguna ciencia que haga uso completo de la aritmética (que Tarski obtuvo combinando el teorema de indecidibilidad de Gödel con su propia teoría de la verdad). Esto se aplica *a fortiori* a la verdad, en cualquier campo extramatemático en el cual se haga un uso no restrictivo de la aritmética.

4. Falibilismo

Todo esto muestra no sólo que algunas formas de escepticismo y relativismo todavía de moda son erróneas, sino también que son obsoletas, que están basadas en una confusión lógica entre el significado de un término y el criterio de su aplicación adecuada, aunque los medios para aclarar esta confusión hayan estado fácilmente disponibles desde hace unos treinta años.

Debe admitirse, no obstante, que hay un núcleo de verdad, tanto en el escepticismo como en el relativismo. Tal núcleo lo constituye el hecho de que no existe ningún criterio general de verdad. Pero esto no justifica la conclusión de que la elección entre teorías en competencia es arbitraria. Simplemente significa que siempre podemos errar en nuestra elección —siempre podemos no dar con la verdad, siempre podemos no alcanzarla—, que la certeza no es para nosotros (ni siquiera el conocimiento altamente probable, como he demostrado en varios lugares: por ejemplo, en el capítulo 10 de *Conjeturas y Refutaciones),* que somos falibles.

Por lo que sabemos, esto no es más que la simple verdad. Hay pocos ámbitos del esfuerzo humano, si hay alguno, que estén libres de la falibilidad humana. Lo que una vez creímos bien establecido o incluso cierto, puede resultar más tarde no tan cierto (lo cual significa falso) y necesitado de corrección.

Un ejemplo de esto, particularmente impresionante, es el descubrimiento del agua pesada y el hidrógeno pesado *(deuterio,* separado por vez primera por Harold C. Urey en 1931). Antes de tal descubrimiento era inimaginable en el campo de la química algo más cierto y mejor establecido que nuestro conocimiento del agua (H_2O) y de los elementos químicos que la componen. El agua se utilizó incluso para la definición «operacional» del gramo, la unidad estándar de masa del sistema métrico «absoluto», y así se formó una de las unidades básicas de medida de la física experimental. Esto ilustra el hecho de que nuestro conocimiento acerca del agua se creyó tan bien establecido que se utilizó como base de todas las demás medidas físicas. Pero después del descubrimiento del agua pesada, se vio que lo que se consideraba un compuesto químico puro era, de hecho, una mezcla de compuestos químicamente no distinguibles, pero físicamente muy distintos: con densidades diferentes, con puntos de ebullición y congelación distintos, aunque «agua» se había usado como base estándar para la definición de todos estos puntos.

Este incidente histórico es típico, y podemos aprender de él que es imposible predecir qué partes de nuestro conocimiento científico fracasarán un día. Por consiguiente, la creencia en la certeza científica y en la autoridad de la ciencia es un mero deseo: *la ciencia es falible, porque es humana.*

Pero la falibilidad —o la tesis de que todo conocimiento es conjetura, aunque algunas conjeturas se hayan probado más rigurosamente— no debe entenderse como apoyo al escepticismo o relativismo. Del hecho de que podemos errar, y de que no existe un criterio de verdad que pueda salvarnos del error, no se sigue que la elección entre teorías sea arbitraria o irracional; que no podamos aprender, o conseguir acercarnos a la verdad, o que nuestro conocimiento no pueda crecer.

5. El falibilismo y el crecimiento del conocimiento

Por «falibilismo» entiendo aquí la visión, o aceptación del hecho, de que podemos errar, y de que la búsqueda de la certeza (e incuso de la probabilidad alta) es errónea. Pero esto no supone que la búsqueda de la

verdad sea equivocada. Al contrario, la idea de error implica la de verdad como un estándar respecto al que podemos fracasar. Ello conlleva que, aunque podemos aspirar a la verdad, aunque podemos incluso encontrar la verdad —como creo que ocurre en muchos casos— nunca podemos estar muy seguros de que la hemos encontrado. Siempre existe la posibilidad del error, aunque en el caso de algunas demostraciones lógicas y matemáticas, esta posibilidad puede considerarse mínima.

Pero el falibilismo en modo alguno tiene por qué producir ninguna clase de conclusiones escépticas o relativistas. Esto es evidente si consideramos que todos los ejemplos históricos conocidos de la falibilidad humana —incluidos todos los casos de error judicial— *son ejemplos del avance de nuestro conocimiento.* Cada descubrimiento de un error constituye un avance real del conocimiento. Como Roger Martin du Gard dijo en *Jean Barois,* «ya es algo si sabemos dónde no se encuentra la verdad».

Aunque el descubrimiento del agua pesada nos mostró que estábamos en un profundo error, eso supuso no sólo un progreso de nuestro conocimiento, sino que, al conectarse a su vez con otros avances, se produjeron muchos otros logros adicionales. *Así podemos aprender de nuestros errores.*

Esta intuición fundamental es, desde luego, la base de toda epistemología y metodología. Ella nos sugiere cómo aprender más sistemáticamente, cómo avanzar más rápidamente (no necesariamente en el sentido de los intereses de la tecnología, donde el problema más urgente para cada investigador individual es cómo acelerar su progreso). Esta sugerencia es, simplemente, que *tenemos que indagar en nuestros errores* o, en otras palabras, *que debemos intentar criticar nuestras propias teorías.*

La crítica es, al parecer, la única forma de que disponemos para detectar nuestros errores y aprender de ellos de una manera sistemática.

6. Aproximación a la verdad

En todo esto, la idea de aumento del conocimiento —aproximación a la verdad— es decisiva. Intuitivamente, esta idea es tan clara como la idea de verdad misma: un enunciado es verdadero si se corresponde con los hechos.

Está más cerca de la verdad que otro enunciado si se corresponde con los hechos más estrechamente que el otro.

No obstante, aunque esta idea es bastante clara intuitivamente, y ni la gente corriente ni los científicos cuestionan casi su legitimidad, algunos filósofos (por ejemplo, muy recientemente Quine)[4] la han atacado por ilegítima —igual que la idea de verdad—. Puede entonces mencionarse aquí que, combinando dos análisis de Tarski, recientemente he sido capaz de dar una «definición» de la idea de aproximación a la verdad, en los términos puramente lógicos de la teoría de Tarski. (Combiné simplemente las ideas de verdad y de contenido, y obtuve la de contenido de verdad de un enunciado *a,* es decir, la clase de todos los enunciados verdaderos que se siguen de *a.* El contenido de falsedad puede definirse, aproximadamente, como su contenido menos su contenido de verdad. Por consiguiente, podemos decir que un enunciado *a* se acerca más a la verdad que un enunciado *b* si, y sólo si, su contenido de verdad ha aumentado sin un aumento de su contenido de falsedad; véase capítulo 10 de mi *Conjeturas y Refutaciones).* De este modo, no hay razón, en absoluto, para ser escéptico acerca de la noción de acercamiento a la verdad, ni respecto al avance del conocimiento. Aunque siempre podamos equivocamos, tenemos en muchos casos (especialmente en casos de pruebas cruciales que deciden entre dos teorías) una idea bastante buena acerca de si nos hemos acercado de hecho a la verdad o no.

Ha de entenderse con toda claridad que la idea de un enunciado *a* acercándose a la verdad más que otro enunciado *b,* de ningún modo interfiere con la idea de que cada enunciado es verdadero o falso, y que no hay una tercera posibilidad. Con aquélla sólo se señala el hecho de que puede haber mucho de verdad en un enunciado falso. Si yo digo «son las tres y media, demasiado tarde para coger el tren de la 3.35», mi enunciado puede ser falso, ya que no era demasiado tarde para coger el tren (puesto que el tren de las 3.35, por casualidad, llegó cuatro minutos tarde). Pero había aún mucho de verdad —información verdadera— en mi enunciado, y aunque yo podía haber añadido «a menos que, efectivamente, el tren de las 3.35 llegue tarde (lo cual raramente ocurre)», sumándolo a su contenido de verdad, este comentario adicional podía razonablemente haberse

sobreentendido. (Mi enunciado también podía haber sido falso, ya que eran sólo las 3.28, no las 3.30, cuando yo lo afirmé. Pero incluso entonces había mucho de verdad en él).

De una teoría como la de Kepler, que describe la trayectoria de los planetas con una precisión remarcable, podemos sostener que contiene mucha información verdadera, incluso aunque sea una teoría falsa, puesto que las desviaciones de las elipses de Kepler son un hecho. Y la teoría de Newton (incluso aunque demos por sentado aquí que es falsa) contiene, por todo lo que sabemos, una cantidad asombrosa de información verdadera, mucha más que la teoría de Kepler. Así, la teoría de Newton es una aproximación mucho mejor que la de Kepler, se acerca más a la verdad. Pero eso no la hace verdadera: puede estar más cerca de la verdad y puede, pese a ello, ser una teoría falsa.

7. Absolutismo

La idea del absolutismo filosófico repugna, con razón, a mucha gente, ya que es una especie de norma combinada con la pretensión dogmática y autoritaria de poseer la verdad, o un criterio de verdad.

Pero hay otra forma de absolutismo —un absolutismo falibilista— que, desde luego, rechaza todo esto: únicamente mantiene que al menos nuestros errores son absolutos, ya que si una teoría se desvía de la verdad, es simplemente falsa, aunque el error cometido sea menos notorio que el de otra teoría. Así, las nociones de verdad y de fracaso de la verdad pueden representar modelos absolutistas para el falibilista. Este tipo de absolutismo está completamente libre de cualquier signo de autoritarismo y constituye una tremenda ayuda en las discusiones críticas serias. Por supuesto, puede criticarse, a su vez, de acuerdo con el principio de que *nada está libre de crítica,* pero me parece poco probable, por lo menos en este momento, que la crítica de la teoría de la verdad (lógica) y de la teoría de la aproximación a la verdad pueda tener éxito.

8. Fuentes de conocimiento

El principio de que *todo está sujeto a crítica* (de lo que no está exento este principio mismo) permite una solución simple del problema de las fuentes del conocimiento, como he intentado mostrar en otro lugar (véase la introducción a mi *Conjeturas y Refutaciones).* La solución es ésta: cada fuente —tradición, razón, imaginación, observación, o lo que sea— es admisible y se puede utilizar, *pero ninguna tiene autoridad.*

Esta negación de la autoridad de las fuentes del conocimiento les atribuye un papel muy distinto al que han jugado en epistemologías pasadas y presentes. Ella es parte de nuestra aproximación crítica y falibilista: cada fuente es bienvenida, pero ningún enunciado es inmune a la crítica, sea cual sea su fuente. De modo especial la tradición, que tanto los intelectuales (Descartes) como los empiristas (Bacon) tendían a rechazar, puede admitirse como una de las «fuentes» más importantes, ya que casi todo lo que aprendemos (de nuestros mayores, en la escuela, de los libros) proviene de ella. Mantengo, por tanto, que el antitradicionalismo debe rechazarse como fútil. Pero el tradicionalismo —que enfatiza la autoridad de las tradiciones— debe rechazarse también, no como fútil, sino como erróneo, tan erróneo como cualquier otra epistemología que acepte alguna fuente de conocimiento (la intuición intelectual, por ejemplo, o la intuición de los sentidos) como autoridad, garantía o criterio de la verdad.

9. ¿Es posible un método crítico?

Pero si realmente rechazamos cualquier pretensión de autoridad por parte de toda fuente de conocimiento, ¿cómo podemos entonces criticar ninguna teoría? *¿No depende, entonces, la validez de toda crítica de la verdad de estas asunciones?* Y ¿de qué sirve la crítica de una teoría si la crítica podría, a su vez, invalidarse? Incluso para mostrar que es válida, ¿no debemos demostrar o justificar sus supuestos? Y ¿no es la demostración o la justificación de cualquier asunción, lo que todo el mundo intenta (aunque a menudo en vano), y lo que yo declaro aquí imposible? Pero, si es imposible, ¿no es entonces la crítica (válida) imposible también?

Creo que esta serie de interrogantes u objeciones es lo que ha dificultado enormemente la aceptación (tentativa) del punto de vista aquí

defendido: como estos interrogantes muestran, uno puede llegar a creer con facilidad que el método crítico, considerado lógicamente, está en el mismo bote que todos los demás métodos. Ya que no puede funcionar sin hacer asunciones, tendría que demostrar o justificar esas asunciones. Sin embargo, el punto esencial en nuestra argumentación es que no podemos demostrar ni justificar nada como cierto, ni siquiera como probable, sino que tenemos que contentarnos con teorías que resistan a la crítica.

Obviamente, tales objeciones son muy serias. Resaltan la importancia de nuestro principio de que nada está libre de crítica, o que nada debería estar exento de crítica, ni siquiera el método crítico mismo.

Estas objeciones constituyen una crítica interesante e importante de mi posición. Pero esta crítica puede, a su vez, criticarse y también refutarse.

En primer lugar, aunque admitiéramos que toda crítica parte de ciertas suposiciones, esto no significa necesariamente que, para que sea una crítica válida, tales suposiciones deban estar comprobadas y justificadas. Las asunciones pueden, por ejemplo, formar parte de la teoría contra la que se dirige la crítica. (En este caso hablamos de «crítica inmanente»). Por otro lado, pueden ser asunciones consideradas aceptables de modo general, aunque no formen parte de la teoría criticada. En este caso, la crítica vendría a señalar que la teoría criticada contradice (sin saberlo sus defensores) algunos puntos de vista generalmente aceptados. Este tipo de crítica es muy valiosa, incluso cuando no tiene éxito, ya que puede llevar a los defensores de la teoría criticada a cuestionar esos puntos de vista generalmente aceptados y, así, a importantes descubrimientos. (Un ejemplo interesante es la historia de la teoría de las antipartículas de Dirac).

Las asunciones pueden tener la naturaleza de una teoría en competencia (en cuyo caso la crítica será llamada «crítica trascendente», en contraste con la «crítica inmanente»): las asunciones pueden ser, por ejemplo, hipótesis, o suposiciones, susceptibles de ser criticadas y probadas independientemente. En este caso, la crítica ofrecida equivaldría a un desafío para realizar ciertas pruebas cruciales, a fin de decidir entre dos teorías en competencia.

Estos ejemplos muestran que las importantes objeciones hechas aquí contra mi teoría están basadas en el dogma insostenible de que, para ser «válida», la crítica debe obrar desde supuestos comprobados o justificados.

Por otra parte, la crítica puede ser importante, iluminadora, e incluso fructífera, sin ser válida: los argumentos esgrimidos para rechazar alguna crítica no válida pueden arrojar mucha luz sobre una teoría, y pueden utilizarse como un argumento (tentativo) a su favor. De una teoría que es capaz de defenderse contra una crítica, podemos decir muy bien que se sostiene mediante argumentos críticos.

Generalmente, la crítica válida de una teoría consiste en mostrar que dicha teoría no tiene éxito en la resolución de los problemas que se suponía debía resolver. Desde luego, si contemplamos la crítica bajo esta luz, no necesita ser dependiente de ninguna clase particular de asunciones (es decir, puede ser «inmanente»), aun cuando puede ser muy bien que algunas asunciones extrañas a la teoría en discusión (es decir, algunas asunciones «trascendentes») la inspiraran al comienzo.

10. Decisiones

Desde el punto de vista aquí desarrollado, las teorías no son, en general, susceptibles de ser comprobadas o justificadas y, aunque puedan estar sustentadas por argumentos críticos, este soporte nunca es concluyente. Por consiguiente, frecuentemente tenemos que decidir si tales argumentos críticos son lo suficientemente fuertes para justificar la aceptación tentativa de la teoría, o no. En otras palabras si, a la luz de la discusión crítica, la teoría parece preferible a sus competidoras.

En este sentido, *las decisiones* se incluyen en el método crítico, pero siempre como decisiones tentativas y sujetas a la crítica.

Esta posición debería contrastarse con lo que algunos irracionalistas, antirracionalistas y filósofos existencialistas han denominado «decisión» o «paso a ciegas». Tales filósofos, probablemente bajo el impacto del argumento de la imposibilidad de la crítica sin presuposiciones (rechazado en la sección precedente), desarrollaron la teoría de que todos nuestros principios deben basarse en alguna decisión fundamental —en algún paso a ciegas—. Una decisión, un paso que damos, como si dijéramos, con los ojos cerrados, puesto que como no podemos «conocer» sin asunciones, sin tener una posición previa fundamental, tal posición fundamental no puede

alcanzarse sobre la base del conocimiento. Es, más bien, una elección, pero un tipo de elección fatal y casi irrevocable que tomamos a ciegas, por instinto, por casualidad, o por la gracia de Dios.

Nuestro rechazo de las objeciones presentadas en la sección precedente muestra que la visión irracionalista de las decisiones es una exageración, además de una sobredramatización, Debemos decidir, admitámoslo. Pero, a menos que decidamos no prestar atención a la argumentación, la razón, el aprendizaje a partir de nuestros errores, y las objeciones de los demás a nuestros puntos de vista, nuestras decisiones no tienen por qué ser decisiones últimas. Ni siquiera la decisión de considerar la crítica. (Solamente en su decisión de no dar un salto irrevocable al vacío de la irracionalidad puede considerarse que el racionalismo no se autocontiene, en el sentido del capítulo 24).

Creo que la teoría crítica del conocimiento aquí esbozada arroja luz sobre los grandes problemas de todas las teorías del conocimiento: cómo es que sabemos tanto y tan poco; cómo es que podemos salir lentamente del pantano de la ignorancia por nuestro propio esfuerzo. Lo logramos trabajando con conjeturas que perfeccionamos a través de la crítica.

11. Problemas sociales y políticos

Creo que la teoría del conocimiento esbozada en las secciones precedentes de este *addendum* tiene consecuencias importantes para la evaluación de la situación social de nuestro tiempo, una situación influida en alto grado por la decadencia de la religión autoritaria. Tal decadencia ha llevado a un relativismo desaforado y al nihilismo: al declive de todas las creencias, incluso la creencia en la razón humana y, por tanto, en nosotros mismos.

Pero la visión aquí desarrollada muestra que no hay fundamento para llegar a conclusiones tan desesperadas. Los argumentos relativistas y nihilistas (incluso los «existencialistas») se basan en un razonamiento incorrecto. Tales argumentos muestran, incidentalmente, que estas filosofías realmente aceptan la razón, pero son incapaces de usarla correctamente. En su propia terminología podríamos decir que fracasan al entender la

«situación humana» y, especialmente, la habilidad del hombre para crecer intelectual y moralmente.

Como ilustración chocante de esta equivocación —de consecuencias nefastas debido a una comprensión insuficiente de la situación epistemológica—, citaré un pasaje de una de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche (de la sección 3 de su ensayo sobre Schopenhauer).

> Éste fue el primer peligro a cuya sombra creció Schopenhauer: el aislamiento. El segundo fue: desesperar de encontrar la verdad. Este segundo peligro es el compañero constante de todo pensador que tiene como punto de partida la filosofía de Kant; si es un hombre verdadero, un ser humano capaz de sufrir y desear, y no un mero autómata parlante, una simple máquina pensante y calculadora. Aunque leo en todas panes que… (debido a Kant) una revolución ha estallado en todos los ámbitos del pensamiento, no puedo creer que sea así aún… pero si un día Kant empieza a ejercer una influencia más general, veremos que ésta tendrá la forma de un escepticismo y relativismo serpenteante y destructivo, y sólo los espíritus más activos y nobles… sentirán, en su lugar, esa profunda sacudida emocional, esa desesperanza de la verdad, que fue sentida, por ejemplo, por Heinrich von Kleist… «Recientemente —escribió a su manera conmovedora— me he familiarizado con la filosofía kantiana y rengo que hablarte de un pensamiento del cual no debo temer que te conmueva tan profunda y dolorosamente como me conmovió a mí: es imposible para nosotros decidir si lo que llamamos verdad es realmente la verdad, o si meramente nos lo parece. Si es lo último, entonces toda la verdad que podamos alcanzar aquí no será nada después de nuestra muerte, y todo nuestro esfuerzo para adquirir y alcanzar algo que pueda sobrevivirnos es en vano. Si el filo de este pensamiento no parte tu corazón, no te rías de quien se siente herido por él en lo más sagrado de su alma. Mi único y más elevado objetivo ha caído, y no tengo otro».

Estoy de acuerdo con Nietzsche en que las palabras de Kleist son conmovedoras, y en que la lectura que Kleist hace de la doctrina de Kant —es imposible alcanzar ningún conocimiento de las cosas en sí mismas— es bastante ajustada, aunque entre en conflicto con las propias intenciones de Kant: Kant creía en la posibilidad de la ciencia y en la de encontrar la verdad. (Fue sólo la necesidad de explicar la paradoja de la existencia de una ciencia de la naturaleza *a priori* lo que le condujo a adoptar ese subjetivismo que Kleist encontró, con razón, asombroso). Aún más, la desesperación de Kleist es, al menos en parte, resultado de la decepción —al ver cómo una convicción enormemente optimista se convierte en mero criterio de verdad, en autoevidencia—. Sea cual sea la historia de esta desilusión filosófica, no es necesaria. Aunque la verdad no se autorrevele (como pensaban los cartesianos y los baconianos), aunque la certeza pueda

ser inalcanzable, la situación humana respecto del conocimiento está muy lejos de ser desesperada. Por el contrario, es estimulante: tenemos ante nosotros la tarea inmensamente difícil de llegar a conocer el maravilloso mundo en que vivimos y a nosotros mismos. Y, por falibles que seamos, descubrimos que nuestras capacidades de entendimiento son, sorprendentemente, casi adecuadas para la tarea —mucho más de lo que hemos soñado, incluso en nuestros sueños más fantásticos—. Realmente aprendemos de nuestros errores, por ensayo y error. Al mismo tiempo aprendemos cuán poco sabemos —como cuando, al escalar una montaña, cada paso ofrece algún nuevo panorama de lo desconocido y se revelan nuevos mundos de cuya existencia no sabíamos nada cuando comenzamos la escalada.

De este modo podemos *aprender,* podemos crecer en conocimiento, incluso aunque no podamos nunca *saber,* es decir, saber con certeza. Como podemos aprender, no hay razón para desesperar de la razón y, como nunca podemos saber, no hay lugar aquí para la complacencia ni para la vanidad en lo que concierne al crecimiento de nuestro conocimiento.

Se puede decir que esta nueva forma de conocimiento es demasiado abstracta y sofisticada para reemplazar la pérdida de la religión autoritaria. Puede ser verdad. Pero no debemos subestimar el poder del intelecto y de los intelectuales. Fueron los intelectuales —«los traficantes de ideas de segunda mano», como los llama F. A. Hayek— quienes divulgaron el relativismo, el nihilismo y la desesperación intelectual. No hay ninguna razón por la que algunos intelectuales —algunos de los más ilustres— no puedan eventualmente tener éxito al divulgar la buena nueva de que el ruido nihilista no se hizo, realmente, en torno a nada.

12. Dualismo de hechos y normas

En el conjunto de este libro he hablado de *dualismo de hechos y decisiones* y he señalado, siguiendo a L. J. Russell (véase nota 5 (3) del capítulo 5, págs. 543) que tal dualismo puede describirse como dualismo de proposiciones y propuestas. Esta terminología tiene la ventaja de recordarnos que ambas proposiciones, las que enuncian hechos y

propuestas, las que designan líneas de conducta, incluyendo principios o normas políticas, están abiertas a la discusión racional. Por otra parte, una decisión —por ejemplo, acerca de la adopción de un principio de conducta — alcanzada a través de la discusión de una propuesta puede muy bien ser tentativa y, en muchos aspectos, muy similar a la decisión de aceptar, también provisionalmente, como la hipótesis más asequible, una proposición que enuncia un hecho.

Sin embargo, aquí hay una importante diferencia. Puede decirse que la propuesta de adoptar una línea de conducta o una norma, su discusión, y la decisión de adoptarla, *crea* tal línea de conducta o norma. Por otro lado, la propuesta de una hipótesis, su discusión y la decisión de adoptarla o aceptar una proposición, no crea, en el mismo sentido, un hecho. Ésta, supongo, fue la razón por la que creí que el término «decisión» sería capaz de expresar el contraste entre la aceptación de líneas de conducta o normas, y la de hechos. No hay duda de que habría sido mucho más claro si hubiese hablado de *dualismo de hechos y líneas de conducta,* o *de hechos y normas* más que de hechos y decisiones.

Terminología aparte, lo importante es el propio dualismo irreductible: sean lo que sean los hechos y sean lo que sean las normas (por ejemplo, los principios de nuestros programas políticos), lo primero es distinguir entre los dos y ver claramente por qué las normas no pueden reducirse a hechos.

13. Propuestas y proposiciones

Hay, entonces, una asimetría decisiva entre normas y hechos: a través de nuestra decisión de aceptar una propuesta (al menos provisionalmente), creamos la norma correspondiente (al menos provisionalmente); a través de la decisión de aceptar una proposición, nosotros no creamos el hecho correspondiente.

Otra asimetría es que las normas siempre *corresponden a* hechos y los hechos son *evaluados por* normas; éstas son relaciones que, simplemente, no podemos alterar.

Siempre que nos encaremos con un hecho —y, especialmente, con un hecho que no somos capaces de cambiar— podemos preguntar si cumple

con ciertas normas o no. Hay que percatarse de que esto está muy lejos de ser lo mismo que preguntar si nos gusta. Aunque podemos, a menudo, adoptar normas que se corresponden con nuestros gustos o aversiones y, aunque nuestros gustos y aversiones pueden jugar un rol importante, induciéndonos a adoptar o rechazar alguna norma propuesta, existen, por regla general, muchas otras normas posibles que no adoptamos; y será posible juzgar o evaluar los hechos desde cualquiera de ellas. Esto muestra que la relación de evaluación (de algún hecho cuestionable por alguna norma adoptada o rechazada) se considera, por lógica, totalmente diferente de la relación psicológica de gusto o aversión personal por el hecho o la norma en cuestión (lo cual no es una norma, sino un hecho). Por otra parte, nuestros gustos y aversiones son hechos que pueden evaluarse igual que otros hechos.

Del mismo modo, el que alguna persona o sociedad haya adoptado o rechazado cierta norma debe distinguirse de *toda* norma, incluyendo la norma adoptada o rechazada. Y, puesto que es un hecho (y un hecho alterable), alguna (otra) norma puede juzgarlo o evaluarlo.

Existen unas cuantas razones acerca de por qué normas y hechos y, por tanto, propuestas y proposiciones, deben diferenciarse clara y decisivamente. Sin embargo, una vez que se haya hecho esto podemos atender no sólo a las diferencias entre hechos y normas, sino también a sus similitudes.

Primero, propuestas y proposiciones son semejantes en la medida en que podemos discutirlas, criticarlas y tomar alguna decisión acerca de ellas. Segundo, existe algún tipo de idea reguladora acerca de ambas. En el campo de los hechos es la idea de correspondencia entre un enunciado o una proposición y un hecho, es decir, la idea de verdad. En el ámbito de las normas o propuestas la idea reguladora puede describirse en muchos sentidos y llamarse de muchas formas (con muchos términos), por ejemplo, con los términos «justo» o «bueno». Podemos decir de una propuesta que es justa (o injusta) o, quizá, buena (o mala) y con ello podemos denotar, tal vez, que se corresponde (o no) con ciertas normas que hemos decidido adoptar. Pero podemos decir también de una norma que es correcta o errónea, buena o mala, válida o inválida, elevada o inferior y, así, podemos

indicar, quizá, que la propuesta en cuestión se aceptará o no. Debe admitirse, por tanto, que la situación lógica de las ideas reguladoras de «justicia» o «bien» están bastante menos claras que la idea de correspondencia con los hechos.

Como he señalado en el libro, ésta es una dificultad lógica y no puede superarse con la introducción de un sistema religioso de normas. El hecho de que Dios, o alguna otra autoridad, me ordene hacer una cierta cosa no es garantía de que la orden sea correcta. Yo soy quien debe decidir si acepto las normas de alguna autoridad como moralmente buenas o malas. Dios es bueno sólo si sus mandatos son buenos. Constituiría un grave error —en efecto, una adopción inmoral del autoritarismo— decir que sus órdenes son buenas simplemente porque son suyas, a menos que hayamos decidido primero (bajo nuestro propio riesgo), que Él puede exigirnos solamente cosas buenas o correctas.

Ésta es la idea de autonomía de Kant como opuesta a la de heteronomía.

Así, ninguna apelación a la autoridad, ni siquiera a la autoridad religiosa, puede librarnos de la dificultad que introduce el hecho de que la idea reguladora de absoluta «justicia» o «bondad» difiere en su estatus lógico de la idea de absoluta verdad. Y tenemos que admitir la diferencia. Esta diferencia es responsable del hecho, aludido antes, de que en cierto sentido nosotros *crearnos* nuestras propias normas proponiéndolas, discutiéndolas y adoptándolas.

Todo esto debe admitirse. No obstante, podemos considerar la idea de verdad absoluta —de correspondencia con los hechos— como un tipo de modelo para el ámbito de las normas. Esto nos mostrará que, igual que podemos *buscar* proposiciones absolutamente verdaderas en el terreno de los hechos o, al menos, proposiciones que se aproximen a la verdad, también podemos *buscar* propuestas absolutamente justas o válidas en el campo de las normas o, al menos, propuestas mejores o más válidas.

Sin embargo, sería un error, en mi opinión, llevar esta actitud más allá del proceso de búsqueda, al proceso de descubrimiento. Porque, aunque deberíamos perseguir propuestas absolutamente justas o válidas, nunca debemos creer que las hemos encontrado definitivamente; es evidente que no puede existir un *criterio de justicia absoluta,* menos aún de verdad

absoluta. La maximización de la felicidad *puede* concebirse como un criterio. Por otro lado, yo, ciertamente, nunca he recomendado que adoptáramos la minimización de la miseria como criterio, aunque considero que supone una mejora de alguna de las ideas del utilitarismo. También sugerí que la reducción de la miseria evitable pertenece a la planificación de la política pública (lo cual no significa que cualquier cuestión de política pública pueda decidirse por un cálculo de minimización de la miseria), mientras que la maximización de la propia felicidad debería dejarse a nuestro esfuerzo privado. (Estoy bastante de acuerdo con aquellos de mis críticos que han mostrado que el principio de miseria mínima, si se usara como *criterio,* tendría consecuencias absurdas y espero que lo mismo pueda decirse de cualquier otro criterio moral).

Pero aunque no dispongamos de criterios de justicia absolutos, podemos, desde luego, progresar en este terreno. Igual que en el terreno de los hechos, podemos hacer descubrimientos. La crueldad es siempre «mala», debería evitarse donde fuera posible. La regla dorada es una buena norma que puede ser quizá mejorada si hacemos a los demás, en lo que sea posible, lo que ellos querrían que se les hiciera. Éstos son ejemplos de descubrimientos elementales y extremadamente importantes en el terreno de las normas.

Podríamos decir que tales descubrimientos crean normas de la nada: como en el campo del descubrimiento de los hechos, tenemos que elevarnos por nuestros propios medios. Éste es el hecho increíble: podemos aprender a través de nuestros propios errores y de la crítica. Y podemos aprender en el terreno de las normas tanto como en el de los hechos.

14. Dos errores no hacen dos aciertos

Una vez que hemos aceptado la teoría de la verdad, es posible rebatir el viejo y serio, aunque falaz, argumento a favor del relativismo tanto de tipo intelectual como evaluativo haciendo uso de la analogía entre hechos verdaderos y normas válidas. El argumento falaz que tengo en mente apela al hecho de que otras personas tienen ideas y creencias que difieren ampliamente de las nuestras. ¿Quiénes somos para insistir en que las

nuestras son las verdaderas? Ya Jenófanes dijo hace 2500 años (Diels-Kranz, B, 16, 15):

> Los etíopes dicen que sus dioses tienen la nariz chata y negra, mientras que los tracios dicen que los suyos tienen ojos azules y pelo rojo. Si las vacas, los caballos o los leones tuviesen manos y pudiesen dibujar y esculpir como los hombres, entonces los caballos dibujarían a sus dioses como caballos y las vacas como vacas; cada uno de ellos moldearía los cuerpos de los dioses a su imagen y semejanza.

Así, cada uno de nosotros ve a sus dioses y su mundo desde su propio punto de vista, de acuerdo con sus tradiciones y educación, y nadie está exento de tal prejuicio subjetivista.

Este argumento se ha desarrollado de varias formas: se ha argüido que nuestra raza, nacionalidad, experiencia histórica, período histórico, interés de clase, medio social, lenguaje o conocimientos personales constituyen una barrera infranqueable, o casi infranqueable, a la objetividad.

Los hechos en los que se basa este argumento deben admitirse y, desde luego, nunca podremos librarnos de nuestros propios prejuicios. Sin embargo, no hay necesidad de aceptar el argumento mismo o sus conclusiones relativistas. Porque, en primer lugar, podemos librarnos de algunos de estos prejuicios, paulatinamente, por medio del pensamiento crítico y, especialmente, prestando atención a la crítica. Por ejemplo, sin duda, Jenófanes se vio ayudado por su propio descubrimiento a ver las cosas libre de prejuicios. En segundo lugar, es un hecho que personas de los más variados ámbitos culturales pueden mantener una discusión fructífera si están interesados en aproximarse a la verdad, preparados para escucharse unos a otros, y aprender unos de otros. Esto muestra que aunque haya barreras lingüísticas y culturales, no son insuperables.

Así pues, es de máxima importancia beneficiarnos del descubrimiento de Jenófanes en cada campo; abandonar la seguridad y abrirnos a la crítica. Sin embargo, también es de la mayor importancia no confundir este descubrimiento, este paso hacia la crítica, con un paso hacia el relativismo. Si dos partes están en desacuerdo esto puede significar que una u otra, o ambas, están equivocadas: éste es el punto de vista del crítico. Lo cual no significa, como así es para el relativista, que ambas puedan tener razón a partes iguales. Sin duda, pueden estar igualmente equivocadas aunque no

tiene por qué ser así. Pero cualquiera que afirme que «estar igualmente equivocadas» es equivalente a tener «igual razón» está sólo jugando con palabras, o con metáforas.

Aprender a ser autocrítico es un gran paso hacia adelante, es aprender a pensar que el otro puede tener razón —más razón que nosotros mismos—. Pero esto encierra un gran peligro: podemos pensar que ambos, el otro y nosotros mismos, estamos en lo correcto. Pero tal actitud, por muy modesta y autocrítica que nos pueda parecer, no es ni tan modesta ni tan autocrítica como nos inclinamos a pensar, porque lo más probable es que ambos estemos equivocados. Así, la autocrítica no debe ser una disculpa para la pereza y para la adopción del relativismo. Y, de la misma manera que dos equivocaciones no hacen una aserción correcta, dos partes equivocadas, en disputa, no pueden ser dos partes con razón.

15. «Experiencia» e «intuición» como fuentes de conocimiento

El hecho de que podemos aprender críticamente de nuestros errores, tanto en el campo de las normas como en el de los hechos, es de importancia fundamental. Pero ¿es suficiente apelar a la crítica? ¿Acaso no tenemos que apelar a la autoridad de la experiencia o, especialmente en el ámbito de las normas, de la intuición?

En el terreno de los hechos no criticamos, meramente, nuestras teorías; las criticamos a través de la apelación a la experiencia observacional y experimental. Es un serio error, sin embargo, creer que podemos recurrir a algo como la *autoridad* de la experiencia, aunque los filósofos, en especial los filósofos empiristas, han descrito la percepción sensorial y, especialmente la vista, como una fuente de conocimiento que nos provee de datos definitivos a partir de los cuales se configura nuestra experiencia. Creo que este cuadro es totalmente erróneo. Ni siquiera nuestra experiencia observacional y experimental consta de «datos». Más bien consiste en una maraña de suposiciones, conjeturas, expectativas, hipótesis, en las que se entretejen saber popular, tradicional, científico y no científico, y prejuicios. Simplemente, no hay tal cosa como la experiencia puramente observacional y experimental —experiencia no contaminada por expectativas y teorías—.

No hay datos puros («data»), no hay «fuentes de conocimiento» empíricamente dadas a las cuales podamos apelar en nuestra crítica. «La experiencia», bien sea ordinaria o científica, está mucho más cerca de lo que tenía en mente Oscar Wilde en *Lady Windermere's Fan,* Acto III:

Dumby: Experiencia es el nombre que cada uno da a sus errores.
Cecil Grahan: Nadie debería cometer ninguno.
Dumby: La vida sería muy insípida sin ellos.

Aprender de nuestros errores —sin los cuales la vida sería desde luego muy insípida— es, también, el significado de «experiencia» presente en el famoso chiste del doctor Johnson acerca de «el triunfo de la esperanza sobre la experiencia» o, en el comentario de C. C. King (en su *Story of the British Army,* 1897, pág. 112): «Pero los líderes británicos iban a aprender… en "la única escuela en la que aprenden los necios, la de la experiencia"».

Parece, entonces, que al menos algunos de los usos ordinarios de «experiencia» están mucho más de acuerdo con lo que creo que es el carácter de la «experiencia científica» y el «conocimiento ordinario empírico», que con los análisis tradicionales de los filósofos de las escuelas empiristas. Y todo eso parece concordar con el significado de «empeiria» (de «peirao» «perimentum»). Sin embargo, no se debe creer que lo anterior constituye un argumento proveniente del uso ordinario o del origen. Con ello sólo se pretende ilustrar mi análisis lógico de la estructura de la experiencia. Según este análisis, la experiencia y, muy especialmente, la experiencia científica, es resultado de conjeturas normalmente equivocadas, de su prueba y del aprendizaje de nuestros errores. La experiencia (en este sentido) no es una «fuente de conocimiento» ni conlleva ninguna autoridad.

Así pues, la crítica que apela a la experiencia no tiene carácter de autoridad. No consiste en contrastar resultados dudosos con los establecidos, ni con «la evidencia de nuestros sentidos» (o con «lo dado»). Consiste, más bien, en comparar algunos resultados dudosos con otros, a menudo igualmente dudosos, que sin embargo pueden aceptarse como no problemáticos, aunque en cualquier momento puedan cuestionarse en la

medida en que surjan nuevas dudas o por algún indicio o conjetura; por ejemplo, que un cierto experimento pueda conducirnos a un nuevo descubrimiento.

La situación de la adquisición de conocimiento acerca de normas me parece del todo análoga.

Los filósofos han buscado también las *fuentes* de autoridad de este conocimiento y han encontrado principalmente dos: sentimientos de placer y dolor, una intuición o sentido moral de lo que es correcto o erróneo (análoga a la percepción en la epistemología del conocimiento factual), o, alternativamente, una fuente llamada «razón práctica» (análoga a la «razón pura» o a una facultad de «intuición intelectual» en la epistemología del conocimiento factual). Continuadamente han surgido disputas sobre la cuestión de si existían todas estas fuentes de autoridad del conocimiento moral o solamente algunas.

Pienso que éste es un seudoproblema, El punto principal no es la «existencia» de cualquiera de estas facultades —una cuestión muy vaga y dudosamente psicológica—, sino si éstas pueden ser «fuentes de conocimiento» con autoridad que nos faciliten «datos» u otros puntos de partida definitivos para nuestras construcciones o, al menos, un marco de referencia último para nuestra crítica. Niego que tengamos alguna fuente de autoridad de este tipo, ni en la epistemología del conocimiento factual, ni en la epistemología del conocimiento de normas. Y niego que necesitemos tal marco de referencia definitivo para nuestra crítica.

¿Cómo aprendemos acerca de normas? ¿Cómo aprendemos de nuestros errores en este campo? Primero aprendemos a imitar a otros (lo hacernos por ensayo y error), y así aprendemos a considerar las normas de comportamiento como si éstas consistieran en reglas dadas y fijas. Más tarde descubrimos (también por ensayo y error) que estamos cometiendo equivocaciones —por ejemplo, que podemos herir a las personas—. Ahora podemos aprender la regla de oro, pero pronto descubrimos que podemos juzgar mal la actitud de un hombre, sus conocimientos, sus metas, sus normas, pudiendo entonces aprender, a partir de nuestros errores, a tener un cuidado que vaya más allá, incluso, de la regla de oro.

Es sabido que cosas como la simpatía y la imaginación pueden jugar un papel importante en este desarrollo, pero no son fuentes de conocimiento con autoridad —no más que cualquiera de nuestras fuentes en el campo del conocimiento de los hechos—. Y, aunque algo parecido a la intuición de lo que es justo o injusto también puede jugar un papel importante en tal desarrollo, tampoco constituye una fuente de conocimiento con autoridad. Porque hoy podemos ver muy claramente que tenemos razón y, sin embargo, aprender mañana que hemos cometido un error.

«El intuicionismo» es el nombre de la escuela filosófica que enseña que tenemos alguna facultad o capacidad de intuición intelectual que nos permite «ver» la verdad, de tal forma que lo que hemos visto que es verdad debe ser, realmente, verdad. Es, por tanto, una teoría acerca de cierta fuente de conocimiento con autoridad. Los antiintuicionistas han solido negar la existencia de esta fuente de conocimiento mientras reclamaban, como una regla, la existencia de alguna otra fuente, tal como la percepción sensorial. Mi punto de vista es que ambas partes están equivocadas, por dos razones. Por la primera, afirmo que existe algo semejante a una intuición intelectual que nos hace sentir, con mucha convicción, que podemos ver la verdad (un punto negado por los oponentes al intuicionismo). Por la segunda, sostengo que esta intuición intelectual, aunque de forma indispensable, a menudo nos extravía de un manera muy peligrosa. Así, en general, no vemos la verdad cuando estamos más convencidos de que la vemos y tenemos que aprender, a través de los errores, a desconfiar de estas intuiciones.

¿En qué debemos confiar entonces? ¿Qué debemos aceptar? La respuesta es: sea lo que sea lo que aceptemos, deberíamos confiar sólo como tanteo, siempre recordando que estamos, en el mejor de los casos, en posesión de una verdad parcial y que estamos destinados a cometer, al menos, alguna equivocación o error de juicio —no sólo con respecto a los hechos sino, también, a las normas adoptadas—. En segundo lugar, deberíamos confiar (aunque fuera provisionalmente) en nuestra intuición, sólo si se ha llegado a ella como resultado de muchos intentos de utilizar nuestra imaginación, de muchos errores, de muchas pruebas, muchas dudas y de una búsqueda crítica.

Se verá que esta forma de antiintuicionismo (algunos podían decir, quizá, de intuicionismo) es radicalmente diferente de las formas tradicionales de antiintuicionismo. Y se verá que hay un ingrediente esencial en esta teoría: la idea de que no podemos llegar —quizá nunca— a ninguna norma de verdad absoluta, o de absoluta justicia, ni en nuestras opiniones ni en nuestras acciones.

Se puede objetar a todo esto que, sean aceptables o no mis puntos de vista sobre la naturaleza del conocimiento ético y de la experiencia ética, todavía son «relativistas» o «subjetivistas», porque no *establecen* ninguna norma moral absoluta. Como mucho muestran que la idea de una norma absoluta es una idea reguladora que sirve sólo a aquellos que se han convertido ya —a los que ya están ansiosos de aprender, de buscar normas morales verdaderas, válidas o buenas—. Mi réplica es que, incluso el «establecimiento» de una norma absoluta, o de un sistema de normas éticas —digamos, por medio de la lógica pura— no supondría ninguna diferencia al respecto. Así, si suponemos, por ejemplo, que hemos tenido éxito al probar lógicamente la validez de una norma absoluta, o de un sistema de normas éticas, de tal forma que pudiéramos demostrar lógicamente a alguien cómo debería actuar, incluso entonces, ese alguien podría no prestar atención, o podría responder: «No estoy en lo más mínimo interesado en su “debería”, o en sus reglas morales —no más que en sus pruebas lógicas o, pongamos, en sus más altas matemáticas—». Por tanto, ni siquiera una prueba lógica puede alterar la situación fundamental de que solamente aquel que esté preparado para tomar estas cosas seriamente y aprender sobre ellas estará impresionado por los argumentos éticos (o cualesquiera otros). No se puede forzar a nadie con argumentos a tomar los argumentos seriamente, o a respetar su propia razón.

16. EL DUALISMO DE HECHOS Y NORMAS Y LA IDEA DE LIBERALISMO

Sostengo que el dualismo de hechos y normas es una de las bases de la tradición liberal. El reconocimiento de la injusticia que existe en este mundo y la resolución a ayudar a aquellos que son sus víctimas es una parte esencial de esta tradición. Esto significa que hay, o que podría haber, un

conflicto, o al menos una separación, entre hechos y normas: los hechos pueden carecer de normas adecuadas correctas (o válidas o verdaderas), especialmente aquellos hechos sociales o políticos que consisten en la aceptación efectiva y el refuerzo de algún código de justicia.

Para decirlo de otra forma, el liberalismo está basado en el dualismo de hechos y normas en el sentido de que postula la búsqueda de normas siempre mejorables, sobre todo en el campo de la política y de la legislación.

Pero algunos relativistas han rechazado este dualismo de hechos y normas y lo han enfrentado a argumentos como los siguientes:

l. La aceptación de una propuesta —y, por tanto, de una norma— es un hecho social, político o histórico.

2. Si una norma todavía no aceptada juzga a otra, aceptada, y le encuentra carencias, entonces este juicio (sea quien sea quien pueda haberlo hecho) es también un hecho social, político o histórico.

3. Si un juicio de este tipo se convierte en base de un movimiento social o político, entonces esto es también un hecho histórico.

4. Si este movimiento tiene éxito y si, en consecuencia, las viejas normas se reforman o reemplazan por normas lluevas, entonces esto es también un hecho histórico.

5. Así —tal como arguye el relativista o positivista moral— nunca tenemos que trascender el terreno de los hechos, si sólo incluimos en él hechos sociales, políticos o históricos: no hay dualismo de hechos y normas.

Considero la conclusión 5 *errónea.* No se sigue de las premisas 1 a 4, cuya verdad admito. La razón para rechazar 5 es muy simple: siempre podemos preguntar si un desarrollo como el aquí descrito —un movimiento social basado en la aceptación de un programa para la reforma de ciertas normas— era «bueno» o «malo». Al formular esta cuestión reabrimos la brecha entre normas y hechos que el argumento monista 1 a 5 trata de cerrar.

De lo que acabo de decir se puede inferir, correctamente, que la posición monista *—la filosofía de la identidad de hechos y normas—* es peligrosa, porque incluso allí donde no identifica a las normas con los

hechos existentes —incluso donde no identifica fuerza y razón presentes— conduce necesariamente a la identificación de fuerza y razón futuras. Desde el momento en que la cuestión de si un cierto movimiento para la reforma es justo o injusto (bueno o malo) no puede plantearse según el monista —excepto en función de otro movimiento con tendencias opuestas—, no se puede preguntar nada, a no ser cuál de estos movimientos opuestos ha tenido éxito al final, en el establecimiento de sus normas como un hecho social, político o histórico.

En otras palabras, la filosofía aquí descrita —el intento de «trascender» el dualismo entre hechos y normas y edificar un sistema monista, un mundo de hechos solamente— nos lleva a *la identificación de normas, bien con el poder establecido, bien con el poder futuro.* Ello conduce a un positivismo moral, o a un historicismo moral, como se ha descrito y discutido en el capítulo 22 de este libro.

17. Hegel de nuevo

Mi capítulo sobre Hegel se ha criticado mucho. No puedo aceptar la mayor parte de la crítica, porque ésta no puede rebatir mis principales objeciones a Hegel: que su filosofía ejemplifica, si se la compara con la de Kant (todavía encuentro casi sacrílego poner estos dos nombres juntos), un terrible declive de la honradez y sinceridad intelectuales; que sus argumentos filosóficos no deben tomarse seriamente; y que su filosofía fue un factor importante en el surgimiento de la «edad del fraude intelectual», como Konrad Heiden la llamó, y en la preparación para esa contemporánea «trahison des clerges» (estoy aludiendo al gran libro de Julien Benda) que ha contribuido a producir dos guerras mundiales hasta el momento.

No se debería olvidar que yo concebí mi libro como un esfuerzo de guerra. Pensando como lo hice en la responsabilidad de Hegel y los hegelianos por todo lo que había pasado en Alemania, creí que mi tarea como filósofo era mostrar que esta filosofía era una seudofilosofía.

La época en que se escribió el libro también puede quizá explicar mi asunción optimista (que yo atribuiría a Schopenhauer) de que la dura

realidad de la guerra mostraría los juguetes de los intelectuales —como el relativismo— como lo que eran, y que este espectro verbal desaparecería.

Ciertamente fui demasiado optimista. Realmente, parece que la mayoría de mis críticos dieron por sentada alguna forma de relativismo, hasta tal punto que fueron totalmente incapaces de entender que yo estaba, de veras, rechazándolo. Admito que cometí algunos errores de hecho: Mr. H. N. Rodman, de la Universidad de Harvard, me ha indicado que me equivoqué al escribir «dos años» en la antepenúltima línea de la página 28, y que debería haber escrito «cuatro años». Él también mostró que hay, en su opinión, un número de errores históricos más serios —si bien peor definidos— en este capítulo, y que algunas de mis atribuciones de motivos ulteriores a Hegel están, en su opinión, históricamente injustificadas.

Tales cosas son muy lamentables, aunque les han pasado a historiadores mejores que yo. Pero la cuestión de verdadera importancia es ésta: ¿Afectan estos errores a mi evaluación de la filosofía de Hegel y de su desastrosa influencia?

Mi propia respuesta a la pregunta es: «No». Es su filosofía la que me ha llevado a estimar a Hegel como lo hago, no su biografía. De hecho estoy todavía sorprendido de que los filósofos serios se ofendieran por mi ataque, reconocidamente juguetón en parte, contra una filosofía a la que todavía soy incapaz de tomar en serio. Intenté expresar esto a través del estilo *scherzo* de mi capítulo sobre Hegel, con la intención de revelar lo ridículo de su filosofía, la cual sólo puedo considerar con una mezcla de desprecio y horror.

Todo esto se indicó claramente en mi libro; también el hecho de que no podía ni quería emplear un tiempo ilimitado en investigaciones profundas sobre la historia de un filósofo cuyo trabajo detesto. En consecuencia escribí sobre Hegel de una forma que asumía que pocos lo tomarían en serio. Y aunque esta forma de escribir se les escapó a los críticos hegelianos —que, decididamente, no se divirtieron—, todavía espero que algunos de mis lectores cojan el chiste.

Pero todo esto es comparativamente poco importante. Lo que puede ser importante es la cuestión de si mi actitud hacia la filosofía de Hegel estaba

justificada. Es una contribución a una respuesta de esta pregunta lo que deseo hacer aquí.

Pienso que la mayoría de los hegelianos admitirán que los motivos e intenciones fundamentales de la filosofía de Hegel son, precisamente, suplir y «trascender» la visión dualista de hechos y normas presentada por Kant, que fue la base filosófica de la idea de liberalismo y reforma social.

Trascender este dualismo de hechos y normas es el fin decisivo de la *filosofía de la identidad* de Hegel, la identidad de lo ideal y lo real, del derecho y la fuerza. Todas las normas son históricas, son *hechos históricos,* etapas en el desarrollo de la razón, que es lo mismo que el desarrollo de lo ideal y lo real. No hay nada excepto el hecho, y algunos de los hechos históricos y sociales son, al mismo tiempo, normas.

El argumento de Hegel fue, fundamentalmente, el que expuse (y critiqué) aquí, en la sección precedente —aunque Hegel lo presentó de una forma sorprendentemente vaga, poco clara y engañosa—. Por otro lado, mantengo que esta filosofía de la identidad jugó un papel importante en la caída del movimiento liberal de Alemania (a pesar de que contenía algunas sugerencias «progresistas» y algunas expresiones suaves de simpatía hacia varios movimientos «progresistas»). Un movimiento que, bajo la influencia de la filosofía de Kant, había producido tan importantes pensadores liberales como Schiller y Wilhelm van Humboldt, y tan importantes trabajos como el de Humbolt, *Ensayo hacia la determinación de los límites de los poderes del Estado.*

Ésta es mi primera, y fundamental, acusación. La segunda, muy conectada con la primera, es que la filosofía de la identidad de Hegel, al contribuir al historicismo y a una identificación de fuerza y derecho, impulsó formas totalitarias de pensamiento.

Mi tercera acusación es que el argumento de Hegel (que requería de él cierto grado de sutileza, como se ha admitido, aunque no más de la que se le supone a un gran filósofo) estaba lleno de errores lógicos y trucos presentados con pretenciosa solemnidad. Esto minó y, eventualmente, degradó las normas tradicionales de responsabilidad y honradez intelectuales. También contribuyó al surgimiento de un filosofar totalitario y, lo que es más grave, a la falta de toda resistencia intelectual a éste.

Éstas son mis principales objeciones a Hegel sostenidas, creo que con bastante claridad, en el capítulo 12. Pero ciertamente no analicé el punto fundamental —la filosofía de la identidad de hechos y normas— tan claramente como debía haberlo hecho. Así que espero haber satisfecho en este *addendum,* no a Hegel, sino a aquellos a los que él puede haber perjudicado.

18. Conclusión

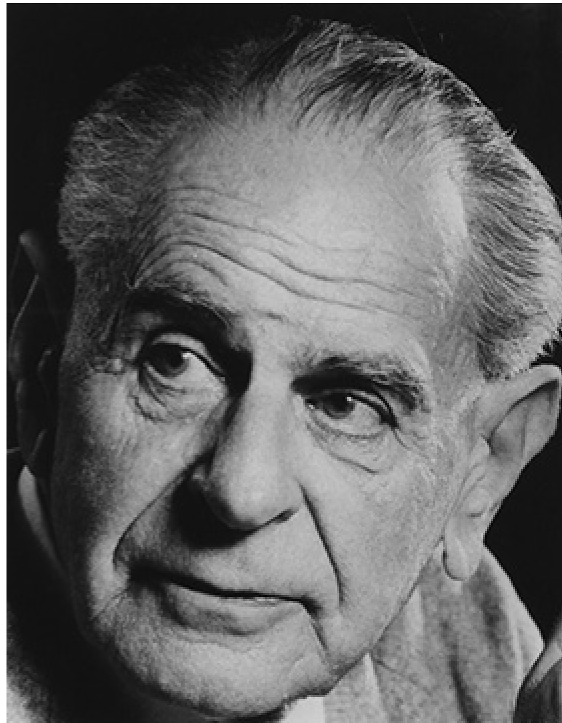
Una vez más, al acabar mi libro soy tan consciente como siempre de sus imperfecciones. En parte éstas son consecuencia de su alcance, que trasciende lo que yo consideraría mis intereses más profesionales. En parte son simplemente consecuencia de mi personal falibilidad; no es por casualidad que soy un falibilista.

Pero aunque soy muy consciente de mi falibilidad personal, incluso en cómo afecta a lo que vaya decir ahora, creo que una aproximación falibilista tiene mucho que ofrecer al filósofo social. El falibilismo crítico y progresivo puede otorgarnos una perspectiva muy necesaria para la evaluación de la tradición y del pensamiento revolucionario, al reconocer por un lado el carácter esencialmente crítico y, por tanto, revolucionario de todo pensamiento humano —el hecho de que aprendemos de nuestros errores, más que por acumulación de datos—, y por otro, al aceptar que casi todos los problemas y también las fuentes (no autoritarias) de nuestra pensamiento están enraizados en tradiciones que casi siempre criticamos. Y, lo que es más importante, puede mostrarnos que el papel del pensamiento es llevar a cabo las revoluciones por medio de debates críticos más que por medio de la violencia y la guerra; que la gran tradición del racionalismo occidental es librar nuestras batallas con palabras en lugar de con armas. Es por eso que nuestra civilización occidental es esencialmente pluralista y, también es por eso, que fines socialmente monolíticos significarían la muerte de la libertad; de la libertad de pensamiento, de la libre búsqueda de la verdad, y, con ello, de la racionalidad y la dignidad del hombre.

II

NOTA SOBRE EL LIBRO DE SCHWARZSCHILD SOBRE MARX

Algunos años después de escribir este libro, conocí el libro de Leopold Schwarzschild sobre Marx, *El prusiano rojo* (traducido por Margaret Wing: Londres, 1948). No tengo ninguna duda de que Schwarzschild vio a Marx sin simpatía e incluso con ojos hostiles y que, a menudo, le pinta con los colores más oscuros posibles. Pero aunque el libro pueda no siempre ser justo contiene pruebas documentales, especialmente de la correspondencia de Marx y Engels, que muestran que Marx fue menos humanitario y menos amante de la libertad de lo que yo pretendo en mi libro. Schwarzschild le describe como un hombre que vio en «el proletariado», sobre todo, un instrumento de su propia ambición personal. Aunque esto parezca más duro de lo que la prueba autoriza, se tiene que admitir que la documentación es contundente.



KARL RAIMUND POPPER (Viena, 28 de julio de 1902 - Londres, 17 de septiembre de 1994). Nació en una familia judía que más tarde se convirtió al protestantismo.

Trabajo por algún tiempo en la clínica infantil de Alfred Adler. Obtuvo su doctorado en filosofía por la universidad de su ciudad natal en 1928. En 1929 obtiene la cátedra de matemática y física en enseñanza secundaria.

Aunque no fue miembro de la llamada escuela de filosofía de Viena, simpatizó con su actitud científica, aunque criticó algunos de sus postulados. Desarrolló una destacada carrera académica en Europa, Australia, India, Japón y Estados Unidos. Desde 1937 hasta 1945 trabajó como profesor en la Universidad de Canterbury en Nueva Zelanda, y más tarde en la Universidad de Londres.

En su *Lógica del descubrimiento científico* (1934) criticó la idea de que la ciencia es en esencia inductiva. Propuso un criterio de comprobación que él denominó falsabilidad, para determinar la validez científica, y subrayó el carácter hipotético-deductivo de la ciencia. En *La sociedad abierta y sus*

enemigos (1945), defendió la democracia y mostró reparos a las implicaciones autoritarias de las teorías políticas de Platón y Karl Marx. También es autor de *En busca de un mundo mejor*, *La responsabilidad de vivir*, *Conjeturas y refutaciones*, *El mito del marco común* y *El cuerpo y la mente*.

En 1965 le es otorgado el titulo de Sir. Fue profesor visitante en varias universidades y sus obras se han traducido a más de veinte lenguas. Está considerado como uno de los filósofos principales del siglo XX.

Karl Popper falleció el 17 de septiembre de 1994 en Londres.

NOTAS

[*]Observaciones generales. El texto del libro es autónomo y puede leerse con prescindencia de estas notas. Sin embargo, podrá hallarse aquí una considerable cantidad de datos que serán del interés de todos los lectores de esta obra, así como también algunas referencias y controversias que pueden carecer de interés general. A los lectores que deseen confrontar las notas en busca de este material, quizá les resulte conveniente leer primero, sin interrupción, el texto completo de un capítulo y sólo después acudir a las notas.

Quisiera disculparme ante el lector por el número excesivo, quizá, de referencias a tantas distintas partes del libro, efectuadas en atención a aquellos lectores que tienen un interés especial por uno u otro de los problemas laterales rozados de pasada (como, por ejemplo, la preocupación de Platón por el racismo, o el problema socrático).

Sabiendo que las condiciones creadas por la guerra me harían imposible la lectura de las pruebas, decidí referirme no a las páginas sino a los números de las notas.

En consecuencia, las referencias al texto han sido indicadas por notas del tipo siguiente: «Véase texto correspondiente a la nota 24 del capítulo 3», etc. La guerra también limitó las facilidades bibliográficas, poniendo fuera de mi alcance una cantidad de libros, algunos recientes, que en circunstancias normales habrían sido consultados.

* Las notas en que se hace uso de un material que no tuve a mi disposición durante la escritura de los originales para la primera edición de este libro (y otras notas agregadas después de 1943, cuya inclusión posterior quisiera destacar) han sido encerradas entre asteriscos; sin embargo, no todos los agregados nuevos han sido señalados de esta manera.*

Desgraciadamente, el método empleado en esta edición para transcribir las citas, si bien de acuerdo con la práctica corriente, no siempre conviene a las exigencias de la lógica o a mi método habitual, He accedido, sin embargo,

al pedido de mis editores de que dejara las pruebas tal como ellos las habían publicado, pues las modificaciones por realizar habrían resultado sumamente numerosas. <<

[**] Para el epígrafe de Kant, ver la nota 41 al capítulo 24 y el texto.

Las expresiones *«sociedad abierta»* y *«sociedad cerradas* fueron usadas por primera vez, según se me alcanza, por Henri Bergson en *Las dos fuentes de la moral y la religión* (edición inglesa [*Two Sources of Morality and Religion*] de 1935). Pese a una considerable diferencia (debido al enfoque esencialmente distinto de casi todos los problemas de la filosofía) entre la forma en que Bergson y yo utilizamos dichas designaciones, existe también cierta similitud que no quisiera dejar de reconocer. (Véase la caracterización que hace Bergson de la sociedad cerrada, *op. cit.,* pág. 229, en la que la define como la «sociedad humana recién salida de manos de la naturaleza»). He aquí, sin embargo, la principal diferencia. En mi obra, las expresiones indican —por así decirlo— una *distinción racionalista;* la sociedad cerrada se halla caracterizada por la creencia en los tabúes mágicos, en tanto que la sociedad abierta es tal que los hombres han aprendido ya a mostrarse considerablemente críticos con respecto a estos tabúes, basando sus decisiones en la autoridad de su propia inteligencia (después del consiguiente análisis), Bergson parece pensar, por el contrario, en una especie de *distinción religiosa.* Esto explica por qué puede considerar a su sociedad abierta el producto de una intuición mística, en tanto que yo sugiero (en los capítulos 10 y 24) que el misticismo puede ser interpretado como expresión de la nostalgia por la pérdida de la sociedad cerrada y, por lo tanto, como una reacción contra el racionalismo de la sociedad abierta. Por la forma en que se emplea la expresión «sociedad abierta» en el capítulo 10, puede observarse que existe cierto parecido con la expresión de Graham Wallas «La gran sociedad», con la única diferencia de que el término aquí empleado puede aplicarse también a una «sociedad pequeña», por así decirlo, como la Atenas de Pericles, en tanto que no es imposible —por lo menos puede concebirse— que una «gran sociedad» se detenga y resulte, por tanto, cerrada. Hay también, tal vez, cierta similitud entre mi «sociedad abierta» y la expresión que sirve de título al admirable libro de Walter Lippmann, *La buena sociedad (The Good Society;* 1937).

Ver también las notas 59 (2) al capítulo 10 y 29, 32 y 58 al capítulo 24, y asimismo, el texto correspondiente. <<

[*] Para el epígrafe de Pericles, ver la nota 31 al capítulo 10 y el texto. El lema de Platón es analizado con algún detenimiento en las notas 33 y 34 al capítulo 6, así como también en el texto correspondiente. <<

[1] Utilizamos el término «colectivismo» sólo para designar la doctrina que hace hincapié en la significación de algún ente colectivo o grupo, por ejemplo, «el Estado» (o un Estado determinado, una nación, una clase, etc). en oposición a la del individuo. El problema colectivismo vs. individualismo ha sido explicado con mayor detenimiento en el capítulo 5, última parte; véanse, especialmente, las notas 26 y 8 a ese capítulo y el texto. En cuanto al «tribalismo», véase el capitulo 10 y, especialmente, la nota 38 a ese capítulo (lista de los tabúes tribales pitagóricos). <<

[2] Esto significa que la interpretación no reporta ninguna información empírica, tal como lo demostré en mí obra *Logik der Forschung* (1935). <<

[3] Uno de los rasgos que poseen en común las doctrinas del pueblo elegido, de la raza elegida y de la clase elegida, es el de que las tres se originaron y adquirieron importancia como reacciones contra cierto tipo de opresión. La doctrina del pueblo elegido adquirió relieve en la época de la Fundación de la Iglesia judía, es decir, durante el cautiverio babilónico; la teoría de la raza aria dominante del conde Gobineau fue una reacción del emigrado aristocrático ante la afirmación de que la Revolución Francesa había expulsado con éxito a los amos teutónicos. La profecía marxista de la victoria del proletariado es la respuesta a uno de los más siniestros períodos de opresión y explotación de la historia moderna. Compárense al respecto los capítulos 10, especialmente la nota 39, y el capítulo 17, especialmente las notas 13 a 15, y el texto. <<

[4] Se hallará uno de los resúmenes más breves y mejores del credo historicista, en el folleto radicalmente historicista que se cita de forma más completa al final de la nota 12 al capítulo 9 y que lleva el nombre de *Los cristianos en la lucha de clases [Christians in the Class Struggle],* de Gilbert Cope, con un prefacio del obispo de Bradford (publicación *magníficat* número 1, editada por el Consejo del Clero y de los Ministros en pro de la propiedad común, 1942, Maypole Lane 28, Birmingham 14). En las páginas 5 y 6 de esta publicación leemos lo siguiente: «Común a todas estas concepciones es cierta cualidad de "inevitabilidad más libertad". La evolución biológica, la sucesión del conflicto de clases, la acción del Espíritu Santo, todos ellos se hallan caracterizados por un avance definido hacia cierto fin. Ese movimiento puede ser obstaculizado o desviado temporalmente por una acción humana deliberada, pero su impulso creciente no puede ser detenido y aunque sólo se vislumbre confusamente la meta final… [es] posible saber lo bastante acerca del proceso para facilitar o dificultar el flujo inevitable. En otras palabras, las leyes naturales de lo que llamamos "progreso" son… comprendidas en grado suficiente por los hombres para que… hagan esfuerzos por detenerlo o desviar el curso principal, esfuerzos que parecen tener éxito pasajeramente pero que en realidad están condenados al fracaso». <<

[5] * Hegel dijo que había preservado, en su *Lógica,* la totalidad de las enseñanzas de Heráclito. También dijo que le debía todo a Platón, Quizá no esté de más mencionar que Ferdinand von Lassalle, uno de los fundadores del movimiento social demócrata alemán (y hegeliano al igual que Marx), escribió dos tomos acerca de Heráclito.*<<

[1] Generalmente se considera que el problema fundamental para los primeros filósofos jónicos era el planteado por el interrogante: «¿De qué está hecho el mundo?». Si suponemos que veían el mundo como un edificio, la cuestión del plano básico sería complementaria de la referente al material empleado en la construcción. En efecto, sabemos que a Tales no sólo le interesaba la materia de que estaba hecho el mundo, sino también la astronomía descriptiva y la geografía, y que Anaximandro fue el primero en dibujar aquel plano, es decir, el mapa de la tierra. En el capítulo 10 se hallarán más observaciones sobre la escuela jónica (y especialmente sobre Anaximandro como precursor de Heráclito); véase las notas 38 a 40 de ese capítulo, especialmente la nota 39.

* Según R. Eisler, en *Weltenmantel und Himmelszelt,* pág. 693, el sentimiento del destino *(moira)* de Homero puede remontarse al misticismo astral oriental que diviniza al tiempo, al espacio y al destino. Según el mismo autor *(Revue de Synthèse Historique,* 41, ap., págs. 15 y sig)., el padre de Hesíodo era oriundo del Asia Menor y las fuentes de su idea de la edad de oro y de los metales del hombre son orientales. (Véase, en este sentido, el estudio póstumo de Eisler sobre Platón, Oxford, 1950). Eisler demuestra, asimismo *(Jesús Basileus,* vol. II, 618 y sig). que la idea del universo como una totalidad de cosas («cosmos») se remonta a una teoría política babilónica. La idea del universo que lo representa como un edificio (en forma de casa o tienda) ha sido considerada en su *Weltenmantel*.*<<

[2] Ver Diels, *Die Vorsokratiker,* 5.ª ed., 1934 (que aquí llamaremos «D^5 por razones de brevedad), fragmento 124; véase también D^5, vol. II, pág. 423, renglones 21 y sig. (La negación interpolada me parece tan falta de solidez, desde el punto de vista metodológico, como la tentativa por parte de ciertos autores de desacreditar todo el fragmento; aparte de esto, sigo la enmienda de Rüstow). Para las otras dos citas de este párrafo, ver Platón, *Cratilo,* 401d y 402a/b.

Mi interpretación de las enseñanzas de Heráclito difiere quizá de la que se halla más en boga actualmente, por ejemplo, la de Burnet. Quienes pongan en duda la plausibilidad de dicha interpretación deben remitirse a las notas, especialmente a la que ahora nos ocupa y las 6, 7 y 11, en las cuales examinamos la filosofía natural de Heráclito, circunscribiendo nuestro texto a la exposición del aspecto historicista de las enseñanzas de Heráclito, y a su filosofía social. Los remito, también, a las pruebas aportadas en los capítulos 4 a 9 y, especialmente, en el capítulo 10, bajo cuya luz la filosofía de Heráclito parece adquirir el carácter de una reacción típica a la revolución social que le tocó presenciar. Véase, asimismo, las notas 39 y 59 a ese capítulo (y el texto) y la crítica general de los métodos de Burnet y Taylor, en la nota 56.

Según queda indicado en el texto, sostengo (junto con otros muchos autores, por ejemplo, Zeller y Grote) que la doctrina del flujo universal constituye la médula del pensamiento de Heráclito. Burnet, por el contrario, afirma que «difícilmente puede ser éste el punto central del sistema» de Heráclito (véase *Early Greck: Philosopby*, 2.ª ed., 163). Pero un examen más minucioso de sus argumentos (158 y sigs). torna dudoso que el descubrimiento fundamental de Heráclito haya sido la doctrina metafísica abstracta «de que la sabiduría no es el conocimiento de muchas cosas, sino la percepción de la unidad subyacente de los opuestos en conflicto», como dice Burnet. La unidad de los opuestos constituye, ciertamente, una parte importante de las enseñanzas de Heráclito, pero puede derivarse (en la medida en que pueden derivarse estos asuntos; véase la nota 11 a este

capítulo y el texto correspondiente) de la teoría más concreta e intuitivamente más comprensible del flujo, y otro tanto podría decirse de la doctrina heraclitcana del fuego (véase la nota 7 a este capítulo).

Quienes sugieren, con Burnet, que la doctrina del flujo universal no era nueva sino que ya había sido sostenida por los jonios primitivos son, a mi juicio, testigos inconscientes de la originalidad de Heráclito, pues no logran captar, después de 2400 años, su idea principal. No advierten estos autores la diferencia que existe entre un flujo o circulación *dentro* de un recipiente, edificio o estructura cósmica, es decir, *dentro de una totalidad de cosas* (por cierto que una parte de la teoría de Heráclito puede interpretarse de esta manera, pero sólo se trata de la menos original, ver más abajo), y un flujo universal que abarca todas las cosas, incluso el recipiente y la estructura misma (véase Luciano, en D^5 I, pág. 190) Y que está expresado en la negación de Heráclito de que exista cosa alguna permanente. (En cierto modo, Anaximandro había dado el primer paso al disolver la estructura, pero de aquí a la teoría del flujo universal había todavía un largo trecho. Véase, asimismo, la nota 15(4) al capítulo 3).

La doctrina del flujo universal lo obliga a Heráclito a intentar una explicación de la *aparente estabilidad* de los objetos del universo y ciertas uniformidades típicas. Esta tentativa lo conduce al desarrollo de teorías subsidiarias, especialmente a la doctrina del fuego (véase la nota 7 de este capítulo) y de las leyes naturales (véase la nota 6). Es en esta explicación de la aparente estabilidad del mundo donde hace el mayor uso de las teorías de sus predecesores, al adoptar de éstos la teoría de la rarefacción y la condensación, junto con la doctrina de la revolución de los cielos, que desarrolló en una teoría general de la circulación de la materia y de la periodicidad. Pero, en mi opinión, esta parte de sus enseñanzas no constituye su médula sino tan sólo un elemento subsidiario. Es, por así decirlo, ecléctica, pues trata de conciliar la nueva y revolucionaria doctrina del flujo con la experiencia común y también con la enseñanza de sus predecesores. Creo, pues, que Heráclito no es un materialista mecánico que haya enseñado algo así como la conservación y circulación de la materia y la energía; en efecto, parece forzoso desechar esta idea ante la

consideración de su actitud mágica hacia las leyes y de su teoría de la unidad de los opuestos, que da mayor relieve a su misticismo.

Nuestra afirmación de que el flujo universal constituye la teoría central de Heráclito está corroborada, a nuestro entender, por Platón. La abrumadora mayoría de sus referencias explícitas a Heráclito *(Crat.,* 401d, 402a/b, 411, 437 y sigs., 440; *Teetetes,* 153c/d, 160d, 177c, 179d y sig., 182a y sigs., 183a y sigs., véase, asimismo, *El banquete,* 207d, *Fil.,* 43a; véase también la *Metafísica* de Aristóteles, 987a33, 1010a13, 1078b 13) da testimonio de la tremenda impresión ocasionada por esta teoría central en los pensadores de esa época. Estos testimonios claros y directos son mucho más vehementes que el pasaje de reconocido interés en que no se menciona el nombre de Heráclito *(sof.,* 242d y sigs., ya citado, a propósito de Heráclito, por Ueberweg y Zeller) en el cual Burnet procura basar su interpretación. (Su otro testimonio tomado de Filón Judío, no puede pesar gran cosa frente a la evidencia suministrada por Platón y Aristóteles), pero incluso este pasaje coincide por completo con nuestra interpretación. (En cuanto al juicio algo vacilante de Burnet con respecto al valor del pasaje, véase la nota 56(7) al capítulo 10). El descubrimiento de Heráclito de que el universo no es la totalidad de las *cosas* sino de los sucesos o *hechos,* no es en modo alguno trivial; de esto quizá dé una idea el hecho de que Wittgenstein halló necesario reafirmarlo en fecha bien reciente: «El universo es la totalidad de los sucesos, *no de las cosas,»* (Véase *Tractatus Logico Philosophicus,* 1921/1922, oración I. I; la cursiva es mía).

En resumen: considero fundamental la doctrina del flujo universal y juzgo que procede de la esfera de las experiencias sociales de Heráclito. Todas sus demás doctrinas son, en cierto modo, subsidiarias de aquélla. La doctrina del fuego (véase la *Metafísica* de Aristóteles, 984a7, 1067a2; también 989a2, 996a9, 1001a 15: y la *Física,* 205a3) *es,* a mi juicio, su doctrina central en el campo de la filosofía natural; constituye una tentativa de conciliar la doctrina del flujo con nuestra experiencia de las cosas estables, de unirla a las antiguas teorías de la circulación, y esto nos conduce a una teoría de las leyes. La doctrina de la unidad de los opuestos nos parece menos fundamental y más abstracta, y precursora, en cierto modo, de una

suerte de teoría lógica o metodológica (como tal, inspiró a Aristóteles el enunciado de su ley de la contradicción), y vinculada con su misticismo. <<

[3] W. Nestle, *Die Vorsokratiker* (1905),35. <<

[4] A fin de facilitar la identificación de los fragmentos citados, daré los números de la edición de Bywater (adoptada —en la versión inglesa de los fragmentos— por Burnet, en *Early Greek Philosophy),* así como también los números de la 5.ª ed. de Diels.

De los ocho pasajes citados en este párrafo (1) y (2) pertenecen a los fragmentos B 114 (lo que equivale a Bywater y Burnet), D^5 121 = Diels, 5.ª edición. Los demás pertenecen a los fragmentos: (3) B 111, D^5 29; véase *La República* de Platón, 586a/b… (4): B 111, D^5 104… (5): B 112, D^5 39 (véase D^5, vol. I, pág. 65, Bias, I)… (6): B 5, D^5 17… (7): B 110, D^5 33… (8): B 100, D^5 44. <<

[5] Los tres pasajes citados en este parágrafo corresponden a los fragmentos: (1) y (2): véase B 41, D^5 91; para (1) véase asimismo la nota 2 a este capítulo. (3): D^5 74. <<

[6] Los dos pasajes son B 21, D^5 31, y B 22, D^5 90. <<

[7] Para las «medidas» (o leyes o períodos) de Heráclito, ver B 20, 21, 23, 29; D[5] 30, 31, 94. (I) 31 reúne a la «medida» y la «ley» *[logos]*).

Los cinco pasajes citados más adelante en este párrafo proceden de los fragmentos: (1): D[5] vol. I, pág. 141, renglón 10. (Véase Dióg. Laert., IX, 7)… (2): B 29, D[2] 94 (véase nota 2 al capítulo 5)… (3): B20, D[2] 30… (3): B 34, D[5] 100 (4): B 26, D[2] 66.

(1) La idea de la ley es *correlativa* a la del cambio o flujo, puesto que sólo las leyes o uniformidades dentro del flujo pueden explicar la aparente estabilidad del universo. Las uniformidades más típicas dentro del universo cambiante que conoce el hombre son los períodos naturales: el día, el mes lunar y el año (las estaciones). La teoría heracliteana de la ley ocupa, a mi juicio, un lugar lógicamente intermedio entre las concepciones comparativamente modernas de las «leyes causales» (sustentadas por Leucipo y, especialmente, por Demócrito) y los oscuros poderes del destino, de Anaximandro. Las leyes de Heráclito son «mágicas» todavía, es decir, que no se ha alcanzado a distinguir aún entre las uniformidades causales abstractas y las leyes impuestas mediante sanciones, como los tabúes (véase al respecto, el capítulo 5, nota 2). Al parecer, su teoría del destino se hallaba relacionada con una teoría del «Gran Año» o «Gran Ciclo» equivalente a 18 000 o 30 000 años ordinarios. (Véase por ejemplo, la edición de J. Adam de *La República* de Platón, tomo II, 303). No creo, por cierto, que esta teoría sea índice de que Heráclito no creyó realmente en un flujo universal, sino tan sólo en diversas circulaciones que siempre volvían a restablecer, finalmente, la estabilidad de la estructura total; pero sí me parece posible que le resultara difícil concebir una ley del cambio y aun del destino que no involucrase cierto grado de periodicidad. (Véase también la nota 6 al capítulo 3).

(2) El fuego desempeña un papel preponderante en la filosofía heracliteana de la naturaleza. (Puede ser que haya aquí cierta influencia persa). La llama es el símbolo obvio del flujo, del *proceso que parece, por muchos*

conceptos, un objeto. Explica, de este modo, la experiencia de cosas estables y reconcilia esta experiencia con la doctrina del flujo. Esta idea puede extenderse fácilmente a los cuerpos dotados de vida que vendrían a ser, entonces, semejantes a llamas, sólo que en un proceso de combustión más lento. Heráclito enseña que *todas* las cosas están sujetas al flujo, que *todas* son como el fuego; su fluir tiene tan sólo diferentes «medidas» o leyes de movimiento. La «hornalla» en que arde el fuego sufrirá un flujo mucho más lento que éste, pero también ella estará, a fin de cuentas, sujeta al cambio. Así, está destinada a ser consumida por el fuego; tiene su suerte y sus leyes señaladas, y aun cuando tarde más tiempo, habrá de encontrarse finalmente con su destino. De este modo, «en su marcha, el fuego habrá de juzgar y condenarlo todo» (B 26, D^5 66).

En consecuencia, el fuego es el símbolo y la explicación del aparente reposo de las cosas, pese a su mudable estado real. Pero es también el símbolo de la transmutación de la materia de un estado (combustible) a otro. Suministra, así, el eslabón necesario entre la teoría heracliteana intuitiva de la naturaleza y las teorías de la rarefacción y condensación, de sus predecesores. Pero su esplendor y decadencia, de acuerdo con la medida de combustible suministrado, es también un ejemplo de la ley. Si ésta se combina con alguna forma de periodicidad, entonces se la puede emplear para explicar las uniformidades de los períodos naturales, tales como los días o los años. (Esta tendencia del pensamiento torna improbable que Burnet tenga razón al no creer en los informes tradicionales que dan cuenta de la creencia de Heráclito en una conflagración periódica, probablemente relacionada con su Gran Año; véase la *Física* de Aristóteles, 2050a3 con D^5 66). <<

[8] Los trece pasajes citados en este párrafo corresponden a los fragmentos: (1): B 10, D^5 123… (2): B 11, D^5 93… (3) B 16, D^5 40… (4): B 94, D^5 73… (5): B 95, D^5 89… con (4) y (5), véase *La República* de Platón, 476c y sig., Y 520c… (6): 116, D^5 19… (7): B 3, D^5 34… (8): B 19, D^5 41 (9): B 92, $D^5$2… (10): B 91a, D^5 113… (II): B 59, D^5 10… (12): B 65, D^5 32… (13): B 28, D^5 64. <<

[9] Más consecuente que la mayoría de los historicistas morales, Heraclito es también un positivista ético y jurídico (para este término, véase el capítulo 5):·«Para los dioses todas las cosas son hermosas, buenas y justas; los hombres, sin embargo, a algunas las consideran justas y a otras injustas» (D^5 102, B 61: ver el pasaje (8) de la nota 11). El testimonio de que fue Heráclito el primer positivista jurídico se encuentra en Platón *(Teet,* I77c/d). En cuanto al positivismo moral y jurídico en general, véase el capítulo 5 (texto correspondiente a las notas 14 y 18) Y el capítulo 22. <<

[10] Los dos pasajes citados en este párrafo son: (1): B 44, D^5 53… (2): 13 62, D^5 80. <<

[11] Los nueve pasajes citados en este párrafo son: (1): B 39, D^5 126… (2): B 104, D^5 111… (3): B 78, D^5 88… (4): B 45, D^5 51… (5): D^5 8… (6): B 69, D^5 60… (7): B 50, D^5 59… (8): B 61, D^5 102 (véase nota 9)… (9): B 57, D^5 58. (Véase Arist., *Fís*.,185b20).

El flujo o cambio debe ser la transición de un estado, propiedad o posición, a otro. En la medida en que el flujo presupone algo que cambia, ese algo debe permanecer idéntico, aun cuando suponga un estado, propiedad o posición opuesto. Esto vincula la teoría del flujo con la de la unidad de los opuestos (véase la *Metafísica* de Aristóteles, 1005b25, 1024a24 y 34,1062a32, 1063a25), así como también con la doctrina de la unidad de todas las cosas; todas son diferentes fases o aspectos, tan sólo, de un ente único en perpetuo cambio (el fuego).

Si «el camino que conduce hacia arriba» y «el camino que conduce hacia abajo» eran concebidos originalmente como una senda ordinaria dirigida, primero hacia la cumbre de una montaña y luego, nuevamente hacia abajo (o si no, quizá, dirigido hacia arriba desde el punto de vista del hombre situado a un nivel bajo, y hacia abajo, desde el ángulo del hombre situado en un nivel superior) y si esta metáfora sólo fue aplicada con posterioridad a los procesos de la circulación, al camino que conduce hacia arriba, desde la tierra y a través del agua (¿un combustible líquido dentro de un recipiente?) hacia el fuego, y luego nuevamente hacia abajo, desde el fuego hacia la tierra a través del agua (¿lluvia?); o si el camino heracliteano hacia arriba y abajo fue originalmente aplicado por este filósofo al proceso de la circulación de la materia, son todas cosas que, por supuesto, no podemos decidir nosotros. (Sin embargo, creo que la más probable es la primera alternativa, en razón del gran número de ideas similares que se encuentran en los fragmentos que conservamos de Heráclito, véase el texto). <<

[12] Los cuatro pasajes son: (1): B 103, D^5 24… (2): B 101, D^5 25 (una versión más ajustada que conserva más o menos el juego de palabras de Heráclito sería la siguiente: «Una muerte más grande gana un destino mayor». Véase también *Las Leyes* de Platón, 903d/e; en sentido contrario, véase *La República*, 617d/e)… (3): B 111, D^5 29 (más arriba hemos citado parte de la continuación; véase el pasaje (3) de la nota 4)…

(4): B 113, D^5 49. <<

[13] Parece sumamente probable (véase Meyer, *Geschichte des Altertums,* esp. vol. I) que enseñanzas tan características como la del pueblo elegido se hayan originado en esta época que, por lo demás, produjo otras muchas religiones de salvación además de la judaica. <<

[14] Comte, que desarrolló en Francia una filosofía historicista no muy diferente de la versión prusiana de Hegel, trató, al igual que éste, de contener la marea revolucionaria. (Véase de F. A. von Hayck, la obra *The Counter-Revolution of Science Economica,* N. S. vol. VIII, 1941, págs. 119 y sigs., 281 y sigs). En cuanto al interés de Lassalle por Heráclito, véase la nota 4 al capítulo 1. Es interesante advertir, en ese sentido, el paralelismo entre la historia de las ideas historicistas y las evolucionistas. Tuvieron su origen en Grecia con el semiheracliteano Empédocles (para la versión de Platón, ver la nota 1 al capítulo 11) y fueron resucitadas, tanto en Inglaterra como en Francia, en la época de la Revolución Francesa. <<

[1] Con esta explicación del término oligarquía, véase también el final de las notas 44 y 47 al capítulo 8. <<

[2] Véase especialmente la nota 48 al capítulo 10. <<

[3] Véase el final del capítulo 7, especialmente la nota 25, y el capítulo 10, esp. la nota 69. <<

[4] Véase Dióg. Laer., III, 1. En cuanto a las vinculaciones de la familia de Platón y, especialmente, la pretendida descendencia de Codrus «y hasta del dios Poseidón» por parte de su familia paterna, ver, de G. Grote, la obra *Plato and Other Companions of Socrates* (ed. 1875), vol, 1, 114. (Véase, sin embargo, la observación similar acerca de la familia de Critias, es decir, sobre la rama materna de Platón, en la obra de E. Meyer, *Geschichte des Altertums,* vol. V, 1922, pág. 66). He aquí lo que dice Platón de Codrus en *El Banquete* (208d): «¿Suponéis acaso que Alcestes… o Aquiles… o que el propio Codrus habrían buscado la muerte —*a fin de salvar* el *reino para sus hijos*— si no hubieran esperado ganar la memoria inmortal de su virtud por la que, en verdad, los recordamos?». Platón alaba a la familia de Critias (es decir, de su madre) en el *Cármides,* obra de los primeros tiempos (l57e y sigs). y en el *Timeo,* de épocas posteriores (20e), donde hace remontar la familia al gobernante ateniense (Arcón) Dropides, amigo de Solón. <<

[5] Las dos citas autobiográficas que siguen en este párrafo corresponden a la *Carta Séptima* (325). Algunos eruditos eminentes han puesto en duda la autenticidad de las *Cartas* (quizá sin bastante fundamento; considero que el estudio de Field sobre este problema es sumamente convincente; véase la nota 57 al capítulo 10; por otro lado, hasta la *Carta Séptima* me parece un poquito sospechosa, pues repite demasiado lo que ya sabemos por la *Apología,* e insiste excesivamente en lo que requiere la ocasión). He procurado, por lo tanto, basar fundamentalmente mi interpretación del platonismo en algunos de los diálogos más famosos; sin embargo, ella no está en contradicción con las *Cartas.* Para facilitar la labor del lector, daremos aquí una lista de los diálogos platónicos que se mencionan en el texto con mayor frecuencia, siguiendo su orden histórico más probable (véase la nota 56 (8) al capítulo 10): *Criton —Apología— Eutifrón; Protágoras —Menón— Gorgias; Cratilo —Menexeno— Fedón; La República; Parménides —Teetetes, Sofista— El hombre de estado* o *El Polítíco —Fílebo; Tímeo— Critias; Las Leyes.* <<

[6] (1) En ninguna parte expresa Platón categóricamente que las evoluciones *históricas* puedan ser de carácter *cíclico*. Hay alusiones a ello, sin embargo, por lo menos en cuatro diálogos, a saber, en el *Fedón,* en *La República,* en *El Político* o *el hombre de estado,* y en *Las Leyes*. En todas estas obras, la teoría de Platón quizá aluda al Gran Año de Heráclito (véase la nota 6 al capítulo 2). Puede suceder, no obstante, que no se refiera a Heráclito directamente, sino más bien a Empédocles, cuya teoría (véase también Aristóteles, *Met.,* 1000a25 y sig). era considerada por Platón una simple versión «más tibia» de la teoría heracliteana de la unidad del flujo. Expresó este concepto en un famoso pasaje de *El Sofista* (242c y sig)., de acuerdo con el cual, y según Aristóteles *(De Gen. Corr.,* B 6. 334a6), existe un ciclo histórico que abarca un período en el que rige el amor y otro período en que prevalece la lucha de Heráclito o, como nos lo dice Aristóteles de acuerdo con Empédocles: la época actual es «un período en que impera la *lucha,* así como imperó antes el *amor».* Esta insistencia en que el flujo de nuestro propio período cósmico es una especie de lucha y, por consiguiente, nada deseable, guarda estrecha conformidad con las teorías y las experiencias de Platón.

La duración del Gran Año es, probablemente, el lapso tras el cual *lodos* los cuerpos celestes retornan a las mismas posiciones relativas que tenían en el momento a partir del cual se comienza a contar el período. (Esto lo haría igual al mínimo común múltiplo de los períodos de los «siete planetas»).

(2) El pasaje del *Fedon* mencionado en (1) alude, en primer término, a la teoría heracliteana del cambio conducente de un estado al estado opuesto o, simplemente, de un polo al otro: «aquello que se torna mínimo debe haber sido grande alguna vez…» (70e/71a). Pasa luego a indicar una *ley* cíclica de la evolución: «¿No hay acaso dos procesos que no censan jamás, desarrollándose de un extremo a su opuesto y luego a la inversa…?»,*(op. cit)*.. Y un poco después (72a/b) el argumento adquiere la siguiente forma: «Si la evolución sólo se desarrollase en Una línea recta y no hubiera ninguna compensación o ciclo de la naturaleza…, entonces, al fin, recias las

cosas acabarían por tomar las mismas propiedades… cesando toda evolución». Al parecer, la tendencia general del *Fedón* es más optimista (y revela más fe en el hombre y en la razón humana) que la de los últimos diálogos, pero no encontramos en él ninguna referencia directa al desarrollo histórico del hombre.

(3) Las referencias de este tipo aparecen, sin embargo, en *La República*, donde en los Libros VII y IX hallamos una depurada descripción de la decadencia histórica, que aquí hemos tratado en el capítulo 4. Esta descripción comienza con la narración de la Caída del hombre y la Teoría del Número, que serán examinados con mayor detenimiento en los capítulos 5 y 8. J. Adam, en su edición de *La República de Platón* (1902,1921), denomina con razón a esta historia «el marco en que se halla encuadrada la "filosofía de la historia" de Platón» (vol. II, 210). Este relato no contiene ninguna afirmación explícita acerca del carácter cíclico de la historia, pero sí unos pocos indicios que, según la interesante pero incierta interpretación de Aristóteles (y Adam), constituyen alusiones al Gran Año de Heráclito, es decir, a la evolución cíclica (véase la nota 6 al capítulo 2 y Adam, *op. cit.,* vol. II, 303; la observación que allí se efectúa acerca de Empédocles, 303 y sigs., debe ser corregida; ver (1) de esta misma nota).

(4) Tenemos, además, el mito de *El Político* (268e a 274e). Según este mito, el propio Dios conduce al mundo durante una mitad del ciclo del gran período del mundo. Cuando lo abandona, el universo que hasta entonces ha avanzado siempre, comienza a desandar lo andado. Tenemos, pues, las dos mitades de un período o hemiciclos dentro del ciclo total, a saber, un movimiento de avance conducido por Dios y que representa el período bueno en que la guerra y la lucha están ausentes, y otro de retroceso en que Dios deja librado el mundo a sí mismo, y éste equivale al período de creciente desorganización y guerras. Claro está que este último coincide con el período en que vivimos. Por fin las cosas habrán de ponerse tan mal que Dios tendrá que tomar el timón nuevamente e invertir el movimiento, para salvar al mundo de la destrucción total.

Este mito presenta grandes semejanzas con el de Empédocles, mencionado más arriba en (1) y también, probablemente, con el Gran Año de Heráclito.

Adam *(op. cit.,* vol. II, 296 y sigs). señala, asimismo, su semejanza con el relato de Hesíodo.

*Uno de los puntos que aluden a Hesíodo es la referencia a una edad de oro de Cronos, y es importante destacar que los hombres de esta era son terrígenos. Esto establece un punto de contacto con el Mito de los Terrígenos y de los metales del hombre, que desempeña un importante papel en *La República* (414b y sig., y 546e y sigs).: más adelante, en el capítulo 8, se analiza este papel. También se alude al Mito de los Terrígenos en *El Banquete* (191b); esta referencia debe obedecer a la creencia de los atenienses de que, «como las cigarras», son autóctonos (véase las notas 32 (1, e) al capítulo 4 y la 11 (2) al capítulo 8).*

Sin embargo, cuando posteriormente, en *El Político* (302b y sigs). se ordenan las seis formas de gobierno imperfecto según su grado de imperfección, no existe ya ningún indicio de la teoría cíclica de la historia. Las seis formas, que son otras tantas copias del Estado perfecto o ideal (véase *El Pol.,* 293d/c; 297c; 303b) se presentan, más bien, como etapas escalonadas del proceso de degeneración; por ejemplo, tanto aquí como en *La República,* Platón se circunscribe, cuando aborda problemas históricos más concretos, a aquella parte del ciclo que conduce a la decadencia.

(5) Con respecto a *Las Leyes,* caben observaciones análogas. En el libro III, 676b/c a 677b se esboza algo similar a una teoría cíclica, en la que Platón se dedica al análisis detallado del comienzo de uno de los ciclos; y en 678e y 679c este comienzo resulta ser una edad de oro, de modo que la parte restante corresponde, nuevamente, al período de decadencia. Cabe observar que la doctrina de Platón de que los planetas son dioses, junto con la teoría de que los dioses influyen sobre las vidas humanas (la creencia de que las fuerzas cósmicas inciden sobre la historia), desempeñó un importante papel en las especulaciones astrológicas de los neoplatónicos. Las tres doctrinas pueden hallarse en *Las Leyes* (ver, por ejemplo, 821b/d y 899b; 899d a 905d; 677a y sigs).. No debemos olvidar que la astrología comparte con el historicismo la creencia en un destino determinado susceptible de ser predicho, y con algunas importantes versiones del historicismo (especialmente con el platonismo y el marxismo), la creencia de que, no

obstante la posibilidad de predecir el Futuro, podemos ejercer cierta influencia sobre él, especialmente si sabemos de antemano lo que nos depara.

(6) Aparte de estas escasas alusiones, no hay casi nada, prácticamente, que indique que Platón tomaba en serio la parte ascendente o progresiva del ciclo. Pero existen, en cambio, multitud de ejemplos, aparte de la acabada descripción de *La República* y la citada en (5), que nos demuestra que creyó seriamente en el movimiento descendente, en la decadencia de la historia. En este sentido debemos considerar especialmente, el *Timeo* y *Las Leyes.*

(7) En el *Timeo* (42b y sig.; 90e y sigs. y, especialmente, 91 y sig.; véase también el *Fedro,*238d y sig)., Platón describe lo que podría llamarse el origen de las especies por degeneración (véase el texto correspondiente a la nota 4 del capítulo 4, y la nota 11): los hombres degeneran en mujeres y estas últimas en animales inferiores.

(8) En el libro III de *Las Leyes* (véase también el libro IV, 713a y sigs.; ver, no obstante, la breve alusión a un cielo mencionada más arriba) encontramos una teoría bastante acabada de la decadencia histórica, considerablemente semejante a la de *La República.* Ver también el capítulo siguiente, especialmente las notas 3, 6, 7, 27, 31 y 44. <<

[7] G. C. Field expresa una opinión similar acerca de los objetivos políticos de Platón, en su obra *Plato and His Contemporaries* (1930), pág. 91: «Puedo considerarse como principal objetivo de la filosofía de Platón la tentativa de restablecer las normas del pensamiento y la conducta para una civilización que parecía a punto de disolverse». Véase también la nota 3 al capítulo 6 y el texto. <<

[8] Sigo a la mayoría de las autoridades antiguas y a buen número de las contemporáneas (por ejemplo G. C. Field, F. M. Cornford, A. K. Rogers) al creer, a diferencia de John Burnet y A. E. Taylor, que la teoría de las Formas o Ideas pertenece casi exclusivamente a Platón y no a Sócrates, pese al hecho de que Platón la pone en boca de Sócrates. Si bien los diálogos de Platón constituyen nuestra única fuente de información directa acerca de las enseñanzas socráticas, es posible distinguir en ellos, a mi juicio, entre los rasgos «socráticos», es decir, históricamente ciertos y los «platónicos», atribuidos arbitrariamente a «Sócrates» en su calidad de portavoz del pensamiento de Platón. El llamado problema socrático ha sido analizado en los capítulos 6, 7, 8 y 10; véase especialmente la nota 56 al capítulo 10. <<

[9] La expresión «ingeniería social» parece haber sido utilizada por primera vez por Roscoe Pound, en su *Introduction to the Philosophy of Law* (1922, pág. 99). Este autor utiliza el término en el sentido de «gradual». M. Eastman, en cambio, le confiere otro sentido en su obra *Marxism: Is It Science?* (1940). Cuando leí el libro de Eastman ya había escrito el mío, de modo que el empleo del término «ingeniería social» en mi texto no se propone aludir a la terminología de Eastman. Hasta donde a mí se me alcanza, este autor propicia el enfoque que nosotros criticamos en el capítulo 9, bajo el título «La ingeniería social utópica»; véase la nota 1 a ese capítulo. Ver también la nota 18 (3) al capítulo 5. Quizá podríamos considerar a Hipodamo de Mileto, el diseñador de ciudades, el primer ingeniero social de la historia (véase la *Política* de Aristóteles, 1276b22, y el *Jesus Basileus* de R. Eisler, II, pág. 754).

La expresión «tecnología social», me ha sido sugerida por C. G. F. Simkin. Quisiera dejar bien aclarado que al analizar problemas de método, mi intención primordial es ganar en experiencia institucional práctica. Véase el capítulo 9, esp. el texto correspondiente a la nota 8 de ese capítulo. Para un análisis más detallado de los problemas de método relacionados con la ingeniería y la tecnología sociales, ver la parte II de mi obra *Poverty of Historicism* (*Economica*, 1944/1945). <<

[10] El pasaje citado pertenece a mi obra *Poverty of Historicism,* parte II. (Véase *Economica,* N. S., vol. XI, 1944, pág. 122. Más adelante, en el capítulo 14, se analizan más detenidamente los «resultados involuntarios de las acciones humanas». <<

[11] Yo creo en un dualismo de hechos y decisiones o exigencias (o del «ser» y el «debe ser»); en otras palabras, creo en la imposibilidad de reducir las decisiones o exigencias a hechos, si bien, por supuesto, pueden ser tratadas como hechos. En los capítulos 5 (texto correspondiente a las notas 4 y 5),22 y 4, volveremos sobre este punto. <<

[12] En los próximos tres capítulos aportamos las pruebas que dan apoyo a esta interpretación de la teoría platónica del Estado perfecto; entre tanto, mencionaremos *El Político,* 293d/e; 297c; *Las Leyes,* 713b/c; 139/e; el *Timeo,* 22d y sigs., esp. 25e y 26d. <<

[13] Véase el famoso informe de Aristóteles, citado parcialmente más adelante, en este *mismo* capítulo (véase esp. la nota 25 y el texto). <<

[14] Esto ha sido demostrado en el *Platón* de Grote, vol. III, nota *u,* en las páginas 267 y sigs,<<

[15] Las citas proceden del *Timeo,* 50c/d y 51e-52b. El símil en el que se nos dice que las Formas o Ideas son los padres y el Espacio la madre de los objetos sensibles, reviste suma importancia y presenta relaciones de vasto alcance. Véase también las notas 17 y 19 a este capítulo y la nota 59 al capítulo 10.

(1) Se parece al *mito del caos* de Hesíodo, el vacío abierto (espacio, receptáculo) corresponde a la madre, y el dios Eros corresponde al padre o a las Ideas. El caos es el origen, y el problema de la explicación causal (caos ≈ causa) sigue siendo durante largo tiempo una cuestión de origen (arché), nacimiento o generación.

(2) La madre o espacio corresponde a lo indefinido o ilimitado de Anaximandro y los pitagóricos. La Idea, que es masculina, debe corresponder, por consiguiente, a lo definido (o limitado) de los pitagóricos. En efecto, lo definido en oposición a lo limitado, lo masculino en oposición a lo femenino, la luz a la oscuridad y lo bueno a lo malo, pertenecen todos al mismo sector de la *tabla pitagórica de los opuestos* (véase la *Metafísica* de Aristóteles, 986a22 y sig).. También cabrá esperar, por lo tanto, que las Ideas vayan asociadas con la luz y lo bueno (véase el *final* de la nota 32 al capítulo 8).

(3) Las Ideas son fronteras o límites, son definidas a diferencia del Espacio indefinido y se imprimen (véase la nota 17 (2) a este capítulo) como sellos de goma o, mejor aún, como moldes, sobre el Espacio (que no es espacio solamente sino también, al mismo tiempo, la materia amorfa de Anaximandro, esto es, materia sin propiedades), generando así los objetos sensibles.

* J. D. Mabbott me ha llamado amablemente la atención sobre el hecho de que las Formas o Ideas, según Platón, no se imprimen por sí mismas sobre el Espacio sino que son impresas, más bien, por el Demiurgo. Como lo señala Aristóteles (en la *Metafísica,* 1080a2), ya en el *Fedón* (100d) se

encuentran rastros de la teoría de que las Formas son «causa, a la vez, del ser y de la generación (o transforrnación)».*

(4) Como consecuencia del acto de la generación, el espacio, es decir, el receptáculo, comienza a trabajar de modo que todas las cosas entran en movimiento, en un flujo heracliteano o empedocleano que es verdaderamente universal en la medida en que dicho movimiento o flujo se comunica incluso a la estructura misma, esto es, el propio espacio (ilimitado). (Para la última idea heracliteana del receptáculo, véase el *Cratilo,* 412d).

(5) Esta descripción tiene también algunas reminiscencias del «Método de la Opinión Engañosa» de Parménides, según la cual el mundo de la experiencia y del flujo es creado mediante la fusión de dos opuestos, la luz (o el calor o el fuego) y la oscuridad (o el frío, o la tierra). Resulta claro que las Formas o Ideas de Platón corresponden al primer miembro, y el espacio o lo ilimitado, al segundo; especialmente, si consideramos que el espacio puro de Platón se halla estrechamente emparentado con la materia indeterminada.

(6) La oposición entre lo determinado y lo indeterminado parece corresponder también, especialmente después del descubrimiento fundamental de la irracionalidad de la raíz cuadrada de dos, a la oposición entre lo racional y lo irracional. Pero puesto que Parménides identifica lo racional con el ser, esto nos conduce a interpretar el espacio o lo irracional como el no ser. En otras palabras, la tabla pitagórica de los opuestos debe extenderse hasta abarcar la racionalidad, contrapuesta a la irracionalidad, y al ser, contrapuesto al no ser. (Esto concuerda con *Metafísica,* 1004b27, donde Aristóteles expresa que «todos los contrarios son reducibles al ser y al no ser»; 1072a31, donde un lado de la tabla —el del ser— es descrito como el objeto del pensamiento [racional]; y 1093b13, donde se añaden en este mismo lado los poderes de ciertos números, contrapuestos probablemente a sus raíces. Esto explicaría la observación de Aristóteles en la *Metafísica,* 986b27, y quizá no fuera necesario suponer, como F. M. Cornford en su excelente artículo «“Parmenids” Two Ways», *Class, Quart.,* XVII, 1933, pág. 108, que Parménides, fr. 8, 53/54, «haya sido interpretado

erróneamente por Aristóteles y Teofrasto», pues si ampliamos la tabla de los opuestos de este modo, la convincente interpretación que hace Cornford del pasaje crítico del fr. 8 se torna compatible con la observación de Aristóteles).

(7) Cornford ha explicado *(op. cit.,* 100) que existen tres «métodos» en Parménides, el de la Verdad, el del No Ser, y el de la Apariencia (o, como también podría llamárselo, de la opinión engañosa). Demuestra este autor (101) que dichos métodos corresponden a tres regiones examinadas en *La República,* a saber, el mundo perfectamente racional y real de las Ideas, el mundo perfectamente irreal, y el de la opinión (basada en la percepción de los objetos sujetos a flujo). También nos demuestra (102) que, en el *Sofista,* Platón modifica su posición. A esto último podrían agregarse algunos comentarios desde el punto de vista de los pasajes del *Timeo* a los que se refiere esta nota.

(8) La diferencia principal entre las Formas o Ideas de *La República* y las del *Timeo* estriba en que, en la primera, las Formas (y también Dios; véase *La Rep.;* 380d) se hallan petrificadas, por así decirlo, en tanto que en el último han sido divinizadas. En aquélla, guardan una semejanza mucho más estrecha con el Uno de Parménides (véase la nota de Adam a *La Rep.,* 380d28, 31) que en éste. Esta evolución conduce a *Las Leyes,* donde las Ideas son reemplazadas, en gran medida, por las almas. La diferencia decisiva reside en que las ideas se convierten, cada va más, en los puntos de partida del movimiento y las causas de la generación, o, como dice el *Timeo.* en padres de los objetos en movimiento. El mayor contraste se observa, quizá, entre el *Fedón*, 79e: «El alma se parece infinitamente más a lo inalterable, hasta el individuo más estúpido admitiría esto» (véase también *La Rep.,* 585c, 609b y sig). y *Las Leyes,* 895e/896a (véase *Fedro,* 245c y sigs).: «¿Cuál es la definición de aquello que llamamos "alma"? ¿Puede acaso imaginarse alguna otra definición fuera de: "el movimiento que se mueve a sí mismo"?». La transición entre estas dos posiciones quizá esté dada por el *Sofista* (que introduce la propia Forma o Idea del movimiento) y por el *Timeo,* 35a, que describe las «divinas e inalterables» Formas y los cuerpos mudables y corruptibles. Esto parece explicar por qué,

en *Las Leyes* (c. 894d/e), se dice que el movimiento del alma es «*el primero en el origen y el poder*» y por qué se describe el alma (966e) como «la más antigua y divina de todas las cosas cuyo movimiento constituye una fuente perenne de existencia real». (Puesto que, según Platón, *todos los objetos vivientes* tienen alma, puede afirmarse que éste admitió la presencia de un principio por lo menos parcialmente formal, en las cosas, punto de vista éste que se halla muy próximo al aristotelismo, especialmente si se tiene en cuenta la primitiva y difundida creencia de que todas las cosas tienen vida). (Véase también la nota 7 al capítulo 4).

(9) En esta evolución del pensamiento platónico tendente a explicar el mundo del flujo con la ayuda de las Ideas, es decir, a tornar comprensible la insalvable discontinuidad existente entre el mundo de la razón y el de la opinión, el *Sofista* parece desempeñar un papel decisivo. Aparte de hacer lugar, como dice Cornford *(op. cit.,* 102), para la pluralidad de Ideas, nos las presenta, en un argumento contra la posición inicial del propio Platón (248a y sigs). *(a)* como causas activas, capaces de interacción con la mente; *(b)* como entes inalterables a pesar de ello, si bien hay ahora una Idea del movimiento de la cual participan todas las cosas que se mueven y que no se encuentran en reposo; *(e)*como entes capaces de combinarse entre sí. Introduce, además, el «No Ser», identificado en el *Timeo* con el Espacio (véase Cornford, *Plato's Theory of Knowledge,* 1935, nota de la pág. 247) haciendo posible, así, que las Ideas se combinen con él (véase también Filolao, fragm. 2, 3, 5, Diels[5]) y produzcan el mundo del flujo con su característica posición intermedia entre el ser de las Ideas y el no ser del Espacio o materia.

(10) En última instancia, quiero defender mi tesis expuesta en el texto, de que las Ideas están fuera, no sólo del espacio, sino también del tiempo, si bien se hallan en contacto con el mundo en el comienzo de los tiempos. A mi juicio, esto permite comprender con mayor facilidad cómo actúan sin hallarse en movimiento, pues todo movimiento o flujo se da en el espacio y en el tiempo. Platón supone —en mi opinión— que el tiempo tiene un principio. Creo que ésta es la interpretación más directa de *Las Leyes* (721c): «La raza del hombre es gemela con todo el tiempo», teniendo en

cuenta las muchas indicaciones de que Platón creía que el hombre había sido uno de los primeros seres creados. (En este punto, me aparto ligeramente de Cornford, *Plato's Cosmology,* 1937, pág. 145 y págs. 26 y sig).

(11) En resumen: las Ideas son anteriores y mejores que sus réplicas cambiantes y decadentes y están más allá del flujo. (Ver también la nota 3 al capítulo 4). <<

[16] Véase la nota 4 a este capítulo. <<

[17] (1) El papel desempeñado por los dioses en el *Timeo* es similar al descrito en el texto. Así como las Ideas modelan o imprimen los objetos, del mismo modo los dioses forman los cuerpos de los hombres. Sólo el alma humana es creada por el propio Demiurgo, quien también crea al mundo ya los dioses. (Otro indicio de que los dioses son padres, puede encontrarse en *Las Leyes,* 713c/d). Los hombres, la descendencia débil y degenerada de los dioses, están sujetos, pues, a una ulterior degeneración; véase la nota 6 (7) a este capítulo y las notas 37 a 41 del capítulo 5.

(2) En un interesante pasaje de *Las Leyes* (681b; véase también la nota 32 (1, *a*) al capítulo 4) encontramos otra alusión al paralelismo entre la relación *idea-cosas* y la relación *padre-hijos.* En este pasaje se explica el origen de la ley por la influencia de la tradición y, más especialmente, por la transmisión de un orden rígido de padres a hijos, efectuándose la siguiente observación: «Y ellos [los padres] se asegurarán de imprimir sobre sus hijos y sobres los hijos de sus hijos, SU propio molde mental». <<

[18] Véase la nota 49, especialmente (3), al capítulo 8. <<

[19] Véase el *Timeo,* 31a. El término que me permití traducir como «cosa superior que es su prototipo» es utilizado frecuentemente por Aristóteles con el significado de «término genérico» o «universal». Significa una «cosa que es general» o que «supera» o «abarca», y sospecho que su significado original debe ser este último, es decir, el de «abarcar» o «cubrir» en el mismo sentido en que un molde abarca o cubre su contenido. <<

[20] Véase *La República,* 597e. Ver también 596a (y la segunda nota de Adam a 596a5): «En efecto, tenemos la costumbre, como recordaréis, de postular una Forma o Idea para cada grupo de varias cosas particulares a las cuales aplicamos el mismo nombre». <<

[21] Hay innumerables pasajes en Platón; sólo mencionaré el *Fedón* (por ejemplo, 79a), *La República* (544a), el *Teetetes* (249b/c), el *Timeo* (28b/c, 29c/d, 51d y sig).. Aristóteles lo menciona, por ejemplo, en la *Metafísica,* 987a32, 999a25-999b10, 1010a6-15, 1078b15; ver asimismo las notas 3 y 25 a este capítulo. <<

[22] Parménides enseñaba, como dice Burnet *(Early Greek Philosophy,*[2] 208), que «lo que es.., es finito, esférico, inmóvil, corpóreo», es decir, que el universo es un globo completo, un todo sin partes, y que «nada existe fuera de él». Cito a Burnet porque (*a*) su descripción es excelente y (*b*) porque destruye su propia interpretación *(E.G.P.,* 208-11) de lo que Parménides llama la «Opinión de los mortales» (o el Método de la Opinión Engañosa). En efecto, Burnet desecha allí todas las interpretaciones de Aristóteles, Teofrasto, Simplicio, Gomperz y Meyer, por considerarlas «anacronismos palpables». Pues bien, la interpretación descartada por Burnet es prácticamente la misma que la propuesta en el texto, a saber, la de que Parménides creía en un mundo real detrás de este mundo de apariencias, Burnet descarta este dualismo, que podría justificar la concepción de Parménides del mundo de las apariencias, por considerarlo irremisiblemente anacrónico. Me permito sugerir, sin embargo, que si Parménides hubiera creído únicamente en su mundo inmóvil sin considerar para nada el universo cambiante, entonces tendría que haber estado irremediablemente loco (como lo sugiere Empédocles), pero en general ya se insinúa un dualismo similar en Jenófanes (frag. 23 a 26, si se lo confronta con el frag. 34 (esp. «Pero todos pueden tener las opiniones que les gusten»), de modo que difícilmente puede hablarse de anacronismo. Como se indicó en la nota 15 (6-7), seguimos aquí la interpretación que hace Cornford de Parménides. (Ver, asimismo, la nota 41 al capítulo 10). <<

[23] Véase Aristóteles, *Melafísica,* 1078b23; la cita siguiente *es: op. cit.,* 1078b19. <<

[24] Debemos esta valiosa cooperación a G. C. Field, en *Plato and His Contemporaries*, 211. <<

[25] La cita anterior pertenece a Aristóteles, *Metafísica,* 1078b15; la siguiente a la misma obra, 987b7,<<

[26] Podemos distinguir en el análisis que hace Aristóteles (en la *Metafísica*, 987a30-b18) de los argumentos que conducen a la teoría de las Ideas (véase también la nota 56 (6) al capítulo 10)., los siguientes pasos: *(a)* el flujo de Heráclito, *(b)* la imposibilidad de un verdadero conocimiento de las cosas sujetas al flujo, (*z*) la influencia de las esencias éticas de Sócrates, *(d)* las Ideas como objetos del verdadero conocimiento, *(e)* la influencia de los pitagóricos, *(j)* los «matemáticos» como objetos intermedios. (En el texto no hemos mencionado *(e)* ni *(f),* incluyendo, en cambio, a *(g)* la influencia de Parménides).

Quizá no esté de más observar cómo pueden identificarse estos mismos pasos en la propia obra de Platón donde expone su teoría, especialmente en el *Fedón* y en *La República,* en el *Teetetes,* en el *Sofista* y en el *Timeo.*

(1) En el *Fedón,* hallamos indicios de todos los puntos hasta el *(e)* inclusive. En 65a-66a, predominan los pasos *(d)* y (c), con una alusión a *(b).* En 70e aparece el paso *(a),* a saber, la teoría de Heráclito combinada con cierto grado de pitagorismo *(e).* Esto lleva a 74a y sigs. con su enunciado del paso *(d).* En 99-100 se halla un enfoque de *(d)* a través de *(e),* etc. En cuanto a *(a)* a *(d),* véase también el *Cratilo,* 439c y sigs.

En *La República,* es especialmente el libro IV el que corresponde más estrechamente, por supuesto, con la información de Aristóteles. *(a)* Al comienzo del libro IV, 485a/b (véase 527a/b) se alude al flujo de Heráclito (y se lo contrapone al mundo inalterable de las Formas). Platón habla allí de una «realidad que existe eternamente y *se halla exenta de generación y degeneración* (véase las notas 2(2) y 3 al capítulo 4 y las notas 33 al capítulo 8, así como también el texto correspondiente). Los pasos *(b), (d)* y, especialmente *(j),* desempeñan un papel bastante obvio en el famoso Símil de la Línea *(La Rep.* 509c-511e; véase las notas de Adam y su apéndice I al libro VII; la influencia ética de Sócrates, es decir, el paso (c), es aludida permanentemente todo a lo largo de *La Repúbilca*. Desempeña un importante papel dentro del Símil de la Línea y, en particular,

inmediatamente antes, es decir, en 508b y sigs., donde se hace hincapié en el papel del bien; ver especialmente, 508b/c «Tal lo que sostengo con respecto a la descendencia del bien. Lo que el bien engendra a su propia semejanza se halla relacionado, en el mundo inteligible, con la razón (y sus objetos), de la misma manera que en el mundo visible», aquello que constituye la descendencia del sol «está relacionado con la vista (y sus objetos)». El paso *(e)* se halla implicado en (*f*) pero alcanza su desarrollo completo en el libro VII, en el famoso *Curriculum* (véase esp. 523a-527c), que se basa, en gran medida, sobre el Símil de la Línea del libro VI.

(2) En el *Teetetes, (a)* y *(b)* reciben un extenso tratamiento; *(e)* es mencionado en 174b y 175e. En el *Sofista* se mencionan todos los pasos, *(g)* inclusive, con excepción solamente de *(e)* y *(f);* ver especialmente 247a (paso *e);* 249c (paso *b);* 253d/e (paso *d);* en el *Filebo* encontrarnos indicios de todos los pasos salvo, quizá, el (*f*); se insiste especialmente en los pasos *(a)* y *(d)* en 59a/c.

(3) En el *Timeo* se observan todos los pasos mencionados por Aristóteles con la posible excepción de *(e),* al que se alude sólo indirectamente en la recapitulación preliminar acerca del contenido de *La República* y en 9d. Al paso *(e)* se alude permanentemente, por así decirlo, puesto que «Timeo» es un filósofo «occidental» fuertemente influido por el pitagorismo. Los otros pasos se presentan dos veces en forma casi totalmente coincidente con la reseña de Aristóteles; primero fugazmente en 28a-29d y, posteriormente, con mayor detenimiento, en 48e-55c. Inmediatamente después de *(a),* es decir, la descripción heracliteana (49a y sigs., confróntese con la obra de Comford: *Plato's Cosmology,* 178) del mundo sujeto al flujo, se formula el argumento *(b)* en (51c-e) de que si estamos en lo cierto al distinguir entre la razón (o conocimiento verdadero) y la opinión, debemos admitir la existencia de las formas inalterables; éstas se nos presentan a continuación (en 51e y sig). de acuerdo con el paso *(d).* Vuelve entonces el flujo heracliteano (como modelador del espacio), pero esta vez es *explicado* como una consecuencia del acto de la generación. Y luego, en 53c, aparece el paso (*f*). (Supongo que las «líneas y planos y sólidos» mencionados por Aristóteles en la *Metafísica,* 992b13 se refieren a 53c y sigs).

(4) Parece ser que no se ha hecho hasta ahora suficiente hincapié en el paralelismo que se observa entre el *Timeo* y la información de Aristóteles; en todo caso, C. G. Fie1d no lo utiliza en su excelente y persuasivo análisis de la reseña aristotélica *(Plato and His Contemporaries,* 202 y sigs).. No obstante, ello habría fortalecido los argumentos de Field (argumentos que no necesitan refuerzos, sin embargo, puesto que son prácticamente concluyentes) contra la opinión sustentada por Burnet y Taylor de que la Teoría de las Ideas es de origen socrático (véase la nota 56 al capítulo 10). En efecto, en el *Timeo* Platón no pone esta teoría en boca de Sócrates, hecho éste que, de acuerdo con los principios de Burnet y Taylor, bastaría para probar que no pertenecía a Sócrates. (Estos autores eluden esta consecuencia, sosteniendo que «Timeo» es un pitagórico y que no desarrolla allí la filosofía de Platón sino la suya propia. Pero Aristóteles conoció a Platón personalmente durante veinte años y debía saber muy bien a qué atenerse en esta cuestión; además, cuando escribió la *Metafísica* eran muchos los miembros de la Academia que podían haber refutado su exposición del platonismo).

(5) Burnet expresa, en su obra *Greek Philosophy*, I, 155 (véase asimismo la pág. XLIV de su edición del *Fedón,* 1911), que «la teoría de las Formas en el sentido en que se la sustenta en el *Fedón* y *La República* falta por completo en aquella parte que podríamos considerar más distintivamente platónica de los diálogos, es decir, aquellos en que no es Sócrates el principal expositor». En ese sentido, nunca se la vuelve a mencionar siquiera, en ningún diálogo posterior al de *Parménides*… con la sola excepción del *Timeo* (*sic*.), donde el «expositor es un pitagórico». Pero si en el *Timeo* se la expone con el mismo sentido que en *La República,* también se la sostiene así, por cierto, en el *Sofista* 253d/e y en *El Político,* 269c/d; 286a; 297b/c; y c/d; 301a y e; 302e; y 303b Y en el *Filebo,* 15a y sig., 1 59a/d; y en *Las Leyes,* 713b, 739d/e, 962c y sig., 963c y sigs., y, sobre todo, 965b/c (véase el *Filebo,* 16d), 965d y 966a; ver también la nota siguiente. (Burnet cree en la autenticidad de las *Cartas,* especialmente la *Séptima;* pero también allí, en 342a y sigs., se expone la Teoría de las Ideas; ver, asimismo, la nota 56 (5, *d)* al capítulo 10). <<

[27] Véase *Las Leyes,* 895d/e. No estoy de acuerdo con la nota de England (en su ed. de *Las leyes,* vol. II, 472) donde sostiene que «la palabra "esencia" no habrá de ayudarnos». Verdad es que si entendiésemos por «esencia» una parte sensible importante de la cosa sensible (que quizá pudiera purificarse y obtenerse mediante alguna destilación especial), el concepto de «esencia» sería equívoco. Pero la palabra «esencial», es ampliamente utilizada en una forma que se adapta perfectamente, por cierto, a lo que queremos expresar aquí: algo opuesto al aspecto empírico, accidental, carente de importación especial), el concepto de «esencia» sería equívoco. Pero la palabra «esencial» es un mundo metafísico de Ideas.

Utilizo el término *«esencialismo»* en contraposición al de «nominalismo», a fin de evitar y reemplazar el equívoco término tradicional de «realismo», dondequiera que se lo use como antónimo (no de «idealismo» sino) de «nominalismo». (Ver también las notas 26 y sigs., al capítulo 11 y el texto, y, en particular, la nota 38). En cuanto a la aplicación que hace Platón de su método esencialista, por ejemplo —según se menciona en el texto— a la teoría del alma, ver *Las Leyes,* 895e y sig., citado en la nota 15 (8) a este capítulo y en el capítulo 5, especialmente la nota 23. Ver también, por ejemplo, el *Menon,* 86d/e y *El Banquete,* 199c/d. <<

[28] Con respecto a la teoría de la explicación causal, véase mi *Logik der Forschung*, especialmente la sección 12, pág. 26 y sigs. Ver también la nota 6 al capítulo 25. <<

[29] La teoría del lenguaje aquí indicada es la de la semántica, especialmente tal como la desarrollaron A. Tarski y R. Carnap Véase Carnap, *Introduction to Semantics,* 1942, y la nota 23 al capítulo 8. <<

[30] 30. La teoría de que, si bien las ciencias físicas se basan en un nominalismo metodológico, las ciencias sociales deben adoptar métodos esencialistas («realistas»), me fue explicada por K. Polanyi (en 1925); en esa oportunidad sostuvo que abandonándose esta teoría podría alcanzarse una reforma de la metodología de las ciencias sociales. Esta teoría es sustentada, en cierta medida, por la mayoría de los sociólogos, especialmente por J. S. Mill (por ejemplo, en la *Lógica,* VI, cap. VI, 2; ver también sus declaraciones historicistas, por ejemplo en VI, cap. X, 2, último párrafo: «El problema fundamental… de la ciencia social consiste en hallar las leyes de acuerdo con las cuales un estado dado de la sociedad produce el estado siguiente…»), K. Marx (ver más abajo); M. Weber (véase, por ejemplo, sus definiciones al comienzo de *Methodische Grundlagell der Soziologie,* en *Wirtschaft und Gesellschaft*, I, y en Ges. Aufsaetze zur Wissenschaftslehre); G. Simmel, A. Vierkandt, R. M. Maclver, y otros muchos. La expresión filosófica de todas estas tendencias es la «Fenomenología» de E. Husserl, una sistemática resurrección del esencialismo metodológico de Platón y Aristóteles. (Ver también el capítulo 11, esp. la nota 44).

A mi juicio, la actitud opuesta, es decir, la *nominalista,* sólo puede desarrollarse en sociología como una teoría tecnológica de las *instituciones* sociales.

Cabe mencionar, en este contexto, cómo llegué a remontar el historicismo hasta Platón y Heráclito. Al analizarlo, hallé que éste necesitaba lo que llamo ahora esencialismo metodológico, vale decir que advertí que los argumentos típicos a favor del esencialismo están ligados al historicismo (véase mi obra *Poverty of Historicism*). Esto me condujo a considerar la historia del esencialismo y entonces me sorprendió el paralelismo entre la información suministrada por Aristóteles y el análisis que yo había desarrollado originalmente, sin referencia alguna al platonismo. De esta manera fue cómo recordé el papel desempeñado por Heráclito y Platón en este proceso. <<

[31] *Plato To Day* (1937) de R. H. S. Crossman fue el primer libro (aparte del *Plato* de G. Grote) que llegó a mi conocimiento, con una interpretación política de Platón parcialmente similar a la mía. Ver también las notas 2 y 3 al capítulo VI y el texto correspondiente.* A partir de entonces he comprobado que diversos autores se han expresado en términos semejantes acerca de Platón. C. M. Bowra *(Ancient Greek Literature,* 1933) fue quizá el primero; su breve pero acabada crítica de Platón como escritor y filósofo (págs. 186 a 190) me parece tan justa como penetrante. Los otros son W. Five *(The Platonic Legend,* 1934); B. Farrington *(Science and Politice, in the Ancient World,* 1939, un libro con el que no estoy de acuerdo en numerosos puntos); A. D. Winspear *(The Genesis of Plato's Thoughts,* 1940); y H. Kelsen (*Platonic Love,* en *The American Imago,* vol. III, 1942).*<<

[1] Véase *La República,* 608e. Ver también la nota 2 (2) a este capítulo. <<

[2] En *Las Leyes* se describe el alma —«La más antigua y divina de todas las cosas en movimiento»— (996e) como el «punto de partida de todo movimiento» (895b).

(1) A la teoría platónica, Aristóteles contrapone la suya, según la cual lo «bueno» no constituye el punto de partida, sino, más bien, el fin o meta del cambio, puesto que «bien» *significa* una cosa a la cual se aspira, *la causa final del cambio.* De este modo, dice de los platónicos —es decir, de «aquellos que creen en las Formas»— que están de acuerdo con Empédocles (hablan «en la misma forma» que Empédocles) en la medida en que «no hablan como si hubiera de pasar algo *por estas* (es decir, por las cosas que son «buenas»), sino como si todo *movimiento partiera de ellas».* Y concluye de aquí que el «bien» no significa para los platónicos «una causa *qua bien*»; esto es, una meta, sino que «sólo es incidentalmente un bien». Véase *Melafísica,* 988a35 y b8 y sigs. Esta crítica parece sugerir que Aristóteles hubiera sostenido alguna vez opiniones similares a las de Espeucipo, tal es, por cierto, el criterio de Zeller: ver la nota 11 del capítulo 11.

(2) En cuanto al *movimiento hacia la corrupción* que se menciona en el texto, en este párrafo, y a su significación general dentro de la filosofía platónica, debemos tener presente la oposición general observada entre el mundo de las cosas o ideas inalterables, y el de las cosas sensibles sujetas al flujo. Platón identifica frecuentemente esta oposición con la existente entre el mundo de las cosas inalterables y el de las cosas *corruptas,* o bien, entre el de las cosas *no generadas* y las *generadas y condenadas a degenerar*, etc.; véase, por ejemplo, *La República,* 485a/b, pasaje citado en la nota 26 (1) al capítulo 3 y en el texto correspondiente a la nota 33 del capítulo 8; *La República,* S08d/e, 527a/b, y 546a, citado este último en el texto correspondiente a la nota 37 del capítulo 5: «Todas las cosas que han sido generadas deben degenerar» (o declinar). Que este problema de la *generación y corrupción* del mundo de las cosas sujetas al flujo constituyó una parte importante de la tradición de la escuela platónica, lo revela el

hecho de que Aristóteles le dedicó a este problema un tratado especial. Otro indicio interesante es la forma en que Aristóteles se refiere a estas cuestiones en la introducción a su *política* y que corresponde a las oraciones finales de la *Ética a Nicomaco* (1181b/15): «Trataremos de… encontrar qué es lo que *preserva o corrompe* a las ciudades…». Este pasaje no sólo es significativo por constituir la enunciación general de lo que Aristóteles consideraba el problema principal de su *Política,* sino también por su sorprendente similitud con un importante pasaje de *Las Leyes,* a saber, 676a y 676b/c, citado más adelante en el texto correspondiente a las notas 6 y 25 de este capítulo. (Ver también las notas 1, 3 Y 24/25 a este capítulo; ver la nota 32 al capítulo 8 y el pasaje de *Las Leyes* citado en la nota 59 al capítulo 8). <<

[3] Esta cita pertenece a *El Político,* 269d. (Ver, asimismo, la nota 23 a este capítulo). Para la jerarquía de los movimientos, ver *Las Leyes* 893c/895b. Para la teoría de que cuando cambian las cosas perfectas (divinas «naturalezas»; véase el capítulo sig). sólo pueden tornarse menos perfectas, ver esp. *La Rep.,* 380e/381c, pasaje éste por muchos conceptos (obsérvense los ejemplos en la pág. 380e) paralelo a otro de *Las Leyes,* 797d. Las citas de Aristóteles corresponden a la *Met.,* 988b3 y a *De Gen*, *el Corro,* 335b14. Las cuatro últimas citas de este párrafo son de *Las Leyes* 904c y sig., y 797d. Véase también la nota 24 a este capítulo y el texto. (Cabe interpretar la observación referente a los objetos viles como una nueva alusión al carácter cíclico de la evolución, de acuerdo con lo analizado en la nota 6 al capítulo 2, es decir, como alusión a la creencia de que el curso del desarrollo debe invertirse y las cosas deben comenzar a mejorar una vez que el mundo haya alcanzado el grado más bajo de envilecimiento).

* Puesto que se ha tratado de refutar mi interpretación de la teoría platónica del cambio y de los pasajes de *Las Leyes,* quisiera agregar aquí algunos comentarios, especialmente sobre los dos pasajes (1) 904c, f y (2) 797d, de *Las Leyes*.*

(1) El pasaje 904c de *Las Leyes:* «tanto menos significativa es la declinación incipiente en su nivel de grado» puede traducirse de forma más literal, de este modo: «tanto menos significativo es el comienzo del movimiento *descendente* del nivel de grado». Ciñéndonos al contexto, no parece posible dudar que lo que se quiere decir es «descendente» y no «en cuanto al nivel de grado», que, por lo demás, también es una traducción posible. (La razón en que me apoyo no se reduce al contenido total del contexto, a partir de 904a, sino que se basa también, y más especialmente, en la serie de «kata… kata… kato», que, en un pasaje de fuerza creciente, debe dar colorido al significado de, por lo menos, el segundo «kata». En cuanto a la palabra que traduzco por «nivel», ésta puede significar —nos apresuramos a admitirlo— no sólo «plano», sino también «superficie», y la palabra que hemos traducido como «grado» también *puede* significar

«espacio»; sin embargo, la versión de Bury, a saber: «cuanto menor sea el cambio de carácter, tanto menor será el movimiento sobre la superficie en el espacio», no me parece que tenga mucho significado dentro del contexto).

(2) La continuación de este pasaje *(Las Leyes,* 798) es en extremo característica. Ella exige que «el legislador se esfuerce por todos los medios a su disposición («a tuertas o a derechas» como traduce Bury correctamente) para idear un método que asegure a su Estado (que) toda el alma (de cada uno de sus ciudadanos) se resista, por respeto y temor, a modificar cualquiera de las normas establecidas desde antiguo». (Platón incluye explícitamente algunas cosas que otros legisladores consideran «meras cuestiones de juego» como, por ejemplo, las modificaciones, precisamente, de los juegos de niños).

(3) En general, los testimonios principales que abonan mi interpretación de la teoría platónica del cambio —aparte de un gran número de pasajes secundarios mencionados en las diversas notas a este capítulo y al anterior — se encuentran, por supuesto, en los pasajes históricos o evolucionistas de *todos* los diálogos que contienen dichos pasajes, especialmente *La República* (la declinación y caída del Estado a partir de su edad de oro casi perfecta, tratada en los libros VIII y IX), *El Político* (la teoría de la edad de oro y su decadencia), *Las Leyes* (la narración del patriarcado primitivo y de la conquista dórica y de la declinación y caída del Imperio persa), el *Timeo* (el relato de la evolución a través de la degeneración, que se produce dos veces y el de la edad de oro de Atenas, que prosigue en el *Critias).*

Deben agregarse a estos testimonios las frecuentes referencias de Platón a Hesíodo y el hecho indudable de que la mentalidad sintética de Platón no era menos aguda que la de Empédocles (cuyo período de luchas es el imperante en la *actualidad;* véase Aristóteles. *De Gen. et Corr.*, 334a6) al concebir los negocios humanos dentro de un marco cósmico *(El Político,* el *Timeo).*

(4) Por último, quizá corresponda que me refiera a las consideraciones psicológicas generales. Por un lado, el temor a las innovaciones (de que dan ejemplo muchos pasajes de *Las Leyes,* v. gr., 758c/d) y, por el otro, la

idealización del pasado (tal como se encuentra en Hesíodo o en la narración del Paraíso perdido) son fenómenos frecuentes y de profunda influencia. Quizá no sea demasiado rebuscado relacionar al último, o aun a ambos con la idealización de la propia infancia: de la imagen del hogar y los padres, con el consiguiente deseo nostálgico de retornar a estas etapas iniciales de la vida. Hay en Platón multitud de pasajes en que se da por sentado que el estado de cosas original, o naturaleza original, es un estado de bienaventuranza. Mencionaré tan sólo el discurso de Aristófanes en *El Banquete;* se da por sentado allí que para explicar los apremios y el dolor del amor apasionado, basta con mostrar que procede de esta nostalgia y, en forma semejante, que los sentimientos de satisfacción sexual pueden identificarse con los de una nostalgia complacida, Así, Platón dice de Eros *(El Banquete,* 193d) que «habrá de devolvernos nuestra *naturaleza original* (ver también 191d) curándonos y haciéndonos felices y bienaventurados». El mismo pensamiento asoma debajo de muchas observaciones como la siguiente que tomamos del *Filebo* (16c): «Los hombres de la antigüedad… eran mejores de lo que nosotros somos ahora y… estaban más cerca de los dioses…» Todo esto parece apuntar hacia la conclusión de que nuestro desdichado estado presente es una consecuencia del proceso evolutivo que nos hace diferir de nuestra naturaleza original, de nuestra Idea; e indica, asimismo, que el desarrollo va de un estado de bondad y bienaventuranza a otro en que éstas desaparecen, lo cual significa que dicho proceso está marcado por una corrupción creciente. La teoría platónica de la *anamnesis,* esto es, de que toda ciencia es el reconocimiento o la recolección de la ciencia que poseíamos en nuestro pasado prenatal, forma parte de esta misma concepción: en el pasado no *sólo* reside lo bueno, lo noble y lo hermoso, sino también toda la sabiduría. Hasta el cambio o movimiento antiguo es mejor que los movimientos que le suceden luego; en efecto, se expresa en *Las Leyes* que el alma es (895b) *«el punto de partida* de todos los movimientos, la *primera* que despierta en los objetos en reposo… el movimiento más antiguo y potente», y (966e) «la más antigua y divina de todas las cosas». (Véase la nota 15(8) al capítulo 3,)

* Como dijimos antes (véase especialmente la nota 6 al capítulo 3), la doctrina de la tendencia histórica y cósmica hacia la decadencia parece

hallarse combinada con la doctrina de un ciclo histórico y cósmico, (El período de la decadencia forma parte, probablemente, de este ciclo).*<<

[4] Confróntese el *Timeo,* 91d-92h/d. Ver también la nota 6 (7) al capítulo 3 y la nota 11 al capítulo 11. <<

[5] Ver, más arriba, el comienzo del capítulo 2 y la nota 6 (1) al capítulo 3. No es por pura casualidad que Platón menciona la historia de Hesíodo acerca de los «metales» cuando analiza su propia teoría de la decadencia histórica (*La República, 546e/*547a, esp, notas 39 y 40 al capítulo 5); es evidente que desea indicar lo bien que su teoría se adapta a la de Hesíodo, a la vez que la explica. <<

[6] La parte histórica de *Las Leyes* es la correspondiente a los libros III y IV (ver nota 6 (5) Y (8) al capítulo 3). Las dos citas del texto corresponden al comienzo de esta parte, es decir, a *Las Leyes,* 676a. Para los pasajes paralelos mencionados, en *La República,* 369b y sig. («el nacimiento de una ciudad…») y 545d («Cómo habrá de cambiar nuestra ciudad…»).

Se dice a menudo que en *Las Leyes* (y *El Político*) Platón *se* muestra menos hostil con la democracia que en *La República*. Y debemos admitir, en efecto, que su tono general es, en realidad, más moderado (quizá eso se deba a la creciente fuerza interior de la democracia; ver el capítulo 10 y el comienzo del 11). Pero la única concesión práctica que hace a la democracia en *Las Leyes,* es la de que los funcionarios políticos sean elegidos por los miembros de la clase gobernante (es decir, la de los guerreros); y puesto que está prohibida cualquier modificación importante de las leyes del Estado (véase, por ej., las citas en la nota 3 de este capítulo), esto no significa gran cosa. La tendencia fundamental signe inclinándose en favor de Esparta y esta tendencia, como puede verse por la *Política* de Aristóteles, 11, 6, 17 (l265b) era compatible con la llamada constitución «mixta». En realidad, en *Las Leyes* Platón se muestra todavía más hostil que en *La República* con el espíritu de la democracia, es decir, con la idea de la libertad del individuo; confróntese especialmente el texto correspondiente a las notas 32 y 33 del capítulo 6 (esto es, *Las Leyes,* 739c y sigs. y 942a y sigs.). ya las notas 19-20 al capítulo 8 (es decir, *Las Leyes,* 903c-909a). Ver también la nota siguiente. <<

[7] Parece probable que en gran parte se haya debido a esta dificultad para explicar el cambio primero (o la Caída del hombre) el que Platón transformara su teoría de las Ideas, según se dijo en la nota 15 (8) al capítulo 3, dándoles el carácter de causas y poderes activos capaces de combinarse con otras ideas (véase el *Sofista,* 252e y sigs). y de rechazar a las restantes *(Sofista,* 223) y, por lo tanto, de entes semejantes a dioses, en contraposición a lo sostenido en *La República* (véase 380d), donde hasta los dioses se encuentran petrificados en una inmovilidad semejante a la de los seres de Parménides. Un importante punto de transición es, al parecer, el *Sofista* 248e-249c (obsérvese especialmente que la Idea del movimiento no se halla aquí en reposo). Esta transformación parece resolver, al mismo tiempo, la. dificultad del llamado «tercer hombre», pues si las Formas son padres, como en el *Timeo;* entonces no hace falta ningún «tercer hombre» para explicar esta similitud con sus descendientes.

En cuanto a la relación de *La República* con *El Político* y con *Las Leyes,* considero que la tentativa de Platón, en los dos últimos diálogos de remontar el origen de la sociedad humana cada vez más lejos hacia el pasado, se halla relacionada, de igual modo, con las dificultades inherentes al problema del cambio inicial. Que es difícil concebir la aparición del primer cambio en una ciudad perfecta, está claramente expresado en *La República,* 546a, en el próximo capítulo será examinada la tentativa que allí hace Platón para resolverlo (véase el texto correspondiente a las notas 37-40 del capítulo 5). En *El Político,* Platón adopta la teoría de una catástrofe cósmica que conduce al cambio a partir del hemiciclo (empedocleano) del amor, al período actual, el hemiciclo de la lucha. En el *Timeo*, Platón parece descartar esta idea, reemplazándola por una teoría (que conserva en *Las Leyes)* de catástrofes más limitadas, tales como las inundaciones, por ejemplo, que pueden destruir las civilizaciones pero sin afectar sensiblemente al universo. (Es posible que se le haya ocurrido esta solución al tener lugar en el año 373-372 a. C. la destrucción de la antigua ciudad de Hélice por la acción conjunta de un terremoto y una inundación). La forma

inicial de la sociedad, que en *La República* sólo dista un paso del Estado espartano todavía existente, se va alejando luego cada vez más, siempre hacia el pasado. Aunque Platón continúa creyendo que el primer establecimiento debe ser la ciudad perfecta, ahora analiza sociedades anteriores a este primer establecimiento, es decir, suciedades nómadas de «pastores montañeses». (Véase esp. la nota 32 a este capítulo). <<

[8] La cita corresponde a Marx-Engels, *El manifiesto comunista;* véase *A Handbook of Marxism* (editado por E. Burns, 1935), 22. <<

[9] La cita corresponde a los comentarios de Adam sobre el libro VIII de *La República,* ver su edición, vol. II, 198, nota de la pág. 544a3. <<

[10] Véase *La República*, 544c. <<

[11] (1) En contraposición a mi aserto de que Platón, al igual que muchos sociólogos modernos a partir de Comte, trata de reseñar las etapas típicas del desarrollo social, la mayoría de los críticos consideran su relato como una mera exposición algo dramática de la clasificación puramente lógica de las constituciones. Pero esto no sólo contradice lo expresado por Platón (véase la nota de Adam a *La Rep.,* 544c19, *op. cit.,* vol. II, 199), sino que va también contra todo el espíritu de la lógica de Platón, de acuerdo con la cual la esencia de un objeto ha de comprenderse por su naturaleza original, es decir, por *su* origen histórico. Y no debemos olvidar que utiliza la misma palabra, «género», para significar clase en el sentido lógico y raza en el biológico. El «género» lógico sigue siendo idéntico a la «raza», en el sentido de que ambas constituyen «la descendencia del mismo padre». (A este respecto, confróntense las notas 15 a 20 del capítulo 3, y el texto, así como también las notas 23-24 al capítulo 5 y el texto, donde se examina la ecuación *naturaleza = origen = raza).* En consecuencia, sobran razones para tomar lo que dice Platón al pie de la letra, pues aun cuando Adam tuviera razón al decir *(op. cit).* que Platón intenta darnos un «orden lógico», este orden sería para él, al mismo tiempo, el de un desarrollo histórico típico. La observación de Adam *(op. cit.,)* de que el orden «se halla determinado primordialmente por consideraciones psicológicas y no históricas» se vuelve, según creo, contra él. En efecto, él mismo señala (por ejemplo, *op. cit.*, vol. II, 195, nota de la página 543a y sigs). que Platón «retiene permanentemente… la analogía entre el Alma y la Ciudad».

De acuerdo con la teoría política platónica del alma (que será examinada en el capítulo siguiente), la historia psicológica debe correr paralelamente a la historia social, desapareciendo la pretendida oposición entre las consideraciones psicológicas y las históricas, lo cual la convierte en un argumento más a favor de nuestra interpretación.

(2) Podríamos dar exactamente la misma respuesta si alguien arguyese que el orden de la constitución de Platón no es esencialmente lógico sino ético, pues el orden ético (y también el estético) no puede diferenciarse, en la

filosofía platónica, del orden histórico. En este sentido, cabe destacar que esta concepción historicista le suministra a Platón un fondo teórico para el eudemonismo socrático, es decir, para la teoría de que el bien y la felicidad son idénticos. Esta teoría es desarrollada en La República (véase esp. 580b), bajo la forma de la doctrina de que la bondad y la felicidad, o la maldad y la infelicidad, son proporcionales; y así deben ser, si el grado de la bondad, así como el de la felicidad, de un hombre, han de medirse según el grado en que él se parece a su bienaventurada naturaleza original: la perfecta Idea de hombre. (El hecho de que la teoría platónica lleva, en este punto, a una justificación teórica de una doctrina socrática aparentemente paradójica, puede muy bien haber contribuido a que Platón se convenciera a sí mismo de que él no hacía sino exponer el verdadero credo socrático; ver el texto correspondiente a las notas 56 y 57 al capítulo 10).

(3) Rousseau adoptó la clasificación platónica de las instituciones *(El Contrato Social,* libro II, cap. VII; libro III, caps. III y sigs., véase también el cap. X). Pero probablemente obedece a una influencia indirecta de Platón cuando reviva la Idea platónica de una sociedad primitiva (véase sin embargo, las notas 1 al capítulo 6 y 14 al capítulo 9); no obstante, un producto directo del renacimiento platónico en Italia fue la difundida *Arcadia* de Sanazzaro, con su resurrección de la idea de Platón de una bienaventurada sociedad primitiva de pastores montañeses griegos (dorios). (Para esta idea de Platón véase el texto corresp. a la nota 32 de este capítulo). De este modo, el *romanticismo* (véase asimismo el cap. 9) es por cierto, históricamente, un descendiente del platonismo.

(4) Hasta qué punto el moderno historicismo de Comte y Mill, y de Hegel y Marx ha sufrido la influencia del historicismo teísta de *La ciencia nueva* (1725) de Juan Bautista Vico, es cosa difícil de establecer; el propio Vico recibió indudablemente la influencia de Platón, como así también de san Agustín, a través de la *De Civitate Dei* y de Maquiavelo, a través de sus *Discursos sobre Tita Livio.* Al igual que Platón (véase capítulo 5), Vico identificaba la «naturaleza» de una cosa con su «origen» (véase *Opere*, 2.ª ed. de Ferrari, 1852/1854, vol. V, pág. 99) y creía que todas las naciones debían seguir el mismo curso evolutivo, de acuerdo con una ley universal.

Podría decirse, pues, que sus «naciones» (al igual que las de Hegel), constituyen uno de los eslabones que unen a las «Ciudades» de Platón con las «Civilizaciones» de Toynbee. <<

[12] Véase *La República*, 549c/d; las siguientes citas son de *op. cit.,* 550d/e y, más adelante, *op. cit.*, 551 a/b. <<

[13] Véase *op. cit.,* 556e. (Debe compararse este pasaje con Tucídides, III, 82/4, citado en el capítulo 10, texto correspondiente a la nota 12). La cita siguiente es de la obra citada, 557a. <<

[14] Para el programa democrático de Pericles, ver el texto correspondiente a la nota 31, capítulo 10; la nota 17 al capítulo 6 y la nota 34 al capítulo 10.
<<

[15] Adam, en su edición de *La República de Platón,* vol. II, 240, nota de la página 559*d*22. (La cursiva de la segunda cita es mía). Adam admite que «el cuadro es, sin duda, algo exagerado», pero no deja lugar a dudas de que fundamentalmente está convencido de que «es válido para todos los tiempos». <<

[16] Adam, *op. cit.* <<

[17] Esta cita corresponde a *La Rep.,* 560d (para esta cita y la siguiente, véase la traducción de Lindsay); las dos citas siguientes corresponden a la misma obra, 563a/b y d. (Ver también la nota de Adam a la pág. 563d25). Es significativo que Platón recurra aquí a la institución de la propiedad privada, severamente atacada en otras partes de *La República,* como si se tratase de un principio de justicia incuestionable. Al parecer, cuando el bien poseído es un esclavo, corresponde apelar al derecho legal de todo comprador.

En otro ataque contra la democracia, sostiene que ésta «pisotea» el principio educacional de que «nadie puede convertirse en un hombre honrado si sus primeros años no han estado dedicados a juegos nobles». *(La Rep.* 558b; ver la traducción de Lindsay; véase la nota 68 al cap. 10). Ver, asimismo, los ataques contra el igualitarismo citados en la nota 14 al capítulo 6.

*Para la actitud de Sócrates hacia sus compañeros jóvenes, ver la mayor parte de sus primeros diálogos, pero también *el Fedón,* donde se describe la «forma agradable, respetuosa y complacida en que (Sócrates) escuchaba las críticas de los jóvenes». Para la actitud opuesta de Platón, ver el texto correspondiente a las notas 19 a 21 del capítulo 7; ver también los excelentes artículos de H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* (1945), esp. págs. 70 y 79 (sobre *Parménides,* 135c/d), y véase notas 18 a 21 del capítulo 7 y el texto.*<<

[18] En los capítulos 5 (nota 13 y texto), 10 y 11, se analizará con mayor detenimiento la esclavitud (ver la nota anterior) y el movimiento ateniense contra ella; ver también la nota 29 a este capítulo. Al igual que Platón, Aristóteles (por ejemplo, en *Pol.,* 13l3b 11, 1319b20, y en su *Constitución de Atenas,* 59, 5), da testimonio de liberalidad de Atenas para con los esclavos, y otro tanto hace el seudo-Jenofonte (véase su *Const. de Atenas,* I, 10 y sig).. <<

[19] Véase *La República,* 577a y sig.; ver las notas de Adam a 577a5 y b12 *(op. cit.,* vol. II, 332 y sig).. <<

[20] *La República,* 566e; confróntese la nota 63 al capítulo 10. <<

[21] Véase *El Político,* 301/d. Si bien Platón distingue seis tipos de Estados corruptos, no emplea ningún término nuevo; así, utiliza en *La República* (445d) las palabras «monarquía» (o «reino») y «aristocracia» para designar el propio Estado perfecto y no tan sólo las formas relativamente mejores de los Estados en vías de descomposición, como en *El Político.* <<

[22] Confróntese *La República;* 544d. <<

[23] Véase *El Político,* 297c/d: «Si el gobierno que he mencionado es el único verdadero y original, entonces los demás (que son "sólo copias de éste": véase 297b/c) deben usar sus leyes y sancionarlas; ésta es la única forma en que podrán preservarse». (Véase la nota 3 a este mismo capítulo y la 18 al capítulo 7). «Y cualquier infracción a las leyes será castigada con la muerte y las penas más severas; y esto es justo y bueno, si bien, por supuesto, sólo constituye el segundo grado de perfección». (Para el origen de las leyes, véase la nota 32 (1, a) a este capítulo y la 17 (2) al capítulo 3). Y en 300e/301 a y sig., leemos: «Lo mejor que pueden hacer esas formas inferiores de gobierno para asemejarse al verdadero gobierno… es seguir estas costumbres y leyes escritas… Cuando los ricos gobiernan, e imitan la Forma verdadera, el gobierno recibe el nombre de aristocracia, y cuando no prestan atención a las leyes (antiguas), el de oligarquía», etc. Es importante advertir que el criterio de clasificación no es la legalidad en abstracto sino la presentación de las antiguas instituciones del Estado original o perfecto. (Esto contrasta con la *Pol.,*de Aristóteles, 1292a, donde la principal diferencia reside en que *«la ley* sea suprema» o, en su lugar, por ejemplo, lo sea *el populacho).* <<

[24] El pasaje, *Las Leyes,* 709e714a, contiene varias alusiones a *El Político;* por ejemplo, 710d/e, que introduce, siguiendo a Heródoto III, 80-82, el *número de gobernantes* como principio de clasificación; las enumeraciones de las formas de gobierno en 712c y d; y 713b y sigs., es decir, el mito del Estado perfecto en tiempo de Cronos, «del cual son imitaciones los mejores Estados de la actualidad». En vista de estas alusiones, no me caben mayores dudas de que Platón se proponía que su teoría de la adecuación de la tiranía a los experimentos utópicos fuera interpretada como una especie de continuación de la historia de *El Político* (y de este modo, también de *La República).* Las citas transcriptas en este párrafo corresponden a *Las Leyes,* 709e y 710c/d; la «observación de *Las Leyes* citada más arriba» se encuentra en 797d, citada en el texto correspondiente a la nota 3, en este mismo capítulo. (Estoy de acuerdo con la nota de E. B. England a este pasaje, en su edición de *Las Leyes* de Platón, 1921, vol. II, 258, en que el principio de Platón es el de que «el *cambio es perjudicial* al poder… de todas las cosas», y, por lo tanto, también al poder del mal; pero no coincido con él en que «el cambio *del mal»,* es decir, al bien, sea demasiado evidente para ser mencionado como una excepción; desde el punto de vista de la doctrina platónica de la vil naturaleza de todo cambio, *no es evidente.* Ver también la nota siguiente). <<

[25] Véase *Las Leyes, 676b/c* (véase 676a, citado en el texto correspondiente a la nota 6). Pese a la doctrina platónica de que «el cambio es perjudicial» (véase el final de la última nota), E. B. England interpreta esos pasajes acerca del cambio y la revolución dándoles un sentido optimista o progresista. Sugiere, así, que el objeto de la búsqueda de Platón es lo que «podríamos llamar el secreto de la vitalidad política». (Véase *op. cit.,* vol. I, 344) e interpreta este pasaje sobre la búsqueda de la verdadera causa del cambio (perjudicial) como si se refiriese a una búsqueda de «la causa y la naturaleza del *verdadero desarrollo* de un Estado, es decir, de su *progreso hacia la perfección».* (La cursiva es de él; véase el vol. I, 345). Esta interpretación no puede ser correcta, pues el pasaje en cuestión constituye una introducción a la historia de la decadencia política, pero da una clara muestra del modo en que la tendencia a idealizar a Platón y a representarlo como un pensador progresista ciega a un crítico tan excelente, hasta el punto de impedirle ver su propia comprobación, a saber, que Platón creía que el cambio era perjudicial. <<

[26] Véase *La República,* 545d (ver también el pasaje paralelo, 465b). La cita siguiente es de *Las Leyes,* 683e. (Adam, en su edición de *La República,* vol. II, 203, nota a 545d21, se refiere a este pasaje de *Las Leyes).* England, en su edición de *Las Leyes*, vol. I, 360 y sig., nota a 383e5, menciona *La República,* 609a, pero ni 545d ni 465b y supone que la referencia está dirigida «a un análisis previo o registrado en un diálogo perdido». No veo por qué Platón no habría de estar aludiendo a *La República,* valiéndose para ello de la ficción de que algunos de sus tópicos habían sido discutidos por los interlocutores actuales, Como dice Cornford, en el último grupo de diálogos platónicos no hay «ningún motivo para abrigar la menor ilusión de que las conversaciones hayan tenido lugar realmente»; y también tiene razón cuando afirma que Platón «no era esclavo de sus propias ficciones». (Véase Cornford, *Plato's Cosmology*, págs. 5 y 4). La ley platónica de las revoluciones fue redescubierta, sin ninguna referencia a Platón, por V. Pareto; confróntese su *Tratado de Sociología General*, 2054, 2057, 2058 (al final del 2055, hay asimismo una teoría de la detención de la historia). También Rousseau redescubrió la ley *(Contrato Social,* libro III, capítulo 10). <<

[27] 27. (1) Quizá convenga señalar que los rasgos deliberadamente no históricos del Estado perfecto, especialmente el gobierno de los filósofos, no son mencionados por Platón en el resumen trazado al comienzo del *Timeo,* y que en el libro VIII de *La República,* supone que los gobernantes del Estado perfecto no son versados en el misticismo del número pitagórico; véase *La República, 546c/d,* donde se dice que los mandatarios ignoran estas cuestiones. (Véase asimismo la observación —*La Rep*., 543d/544— según la cual el Estado perfecto del libro VIII puede ser todavía superado, como dice Adam, por la ciudad de los libros V a VII, esto es, la ciudad ideal de los cielos).

En su obra *Plato's Cosmology*, pág. 6 y sigs., Cornford reconstruye los perfiles y el contenido de la trilogía inconclusa de Platón, compuesta por el *Timeo, Critias* y *Hermócrates,* mostrando cómo se relacionan con las partes históricas de *Las Leyes* (libro III). Esta reconstrucción constituye, a mi entender, una valiosa corroboración de mi teoría de que la concepción platónica del mundo era fundamentalmente histórica y de que su interés en «cómo se generaba» (y cómo declinaba) se hallaba vinculado con su teoría de las Idecas y, en realidad, basado en ella. Pero siendo esto así no hay entonces ninguna razón para suponer que los últimos libros de *La República* «parten de la cuestión de cómo podría llegarse en el futuro a su posible decadencia (de la ciudad), a través de las formas inferiores de la política» (Cornford, *op. cit.,* pág. (,. El subrayado es mío), por el contrario, debemos mirar los libros VIII y IX de *La República,* en razón de su estrecho paralelismo con el III de *Las Leyes,* como una reseña simplificada de la decadencia real de la ciudad ideal del pasado y como una explicación del origen de los Estados existentes, análoga a la tarea mayor emprendida por Platón en el *Timeo;* en la trilogía inconclusa y en *Las Leyes.*

(2) En cuanto a mi observación —más adelante en ese mismo párrafo—· de que Platón «sabía ciertamente que no se hallaba en posesión de los datos necesarios», ver, por ejemplo, *Las Leyes* 683d y la nota de England a 683d2.

(3) A mi observación formulada más abajo en dicho párrafo, de que Platón veía en las sociedades cretense y espartana las formas petrificadas o *detenidas* de vida colectiva (así como también a la observación, en el párrafo siguiente, de que el Estado perfecto de Platón no sólo es un estado de clase sino de *castas*) puede agregarse lo siguiente. (Véase también la nota 20 a este capítulo *y* 24 al capítulo 10).

En *Las Leyes,* 797d (en la introducción al «importante pronunciamiento», como lo llama England, citado en el texto correspondiente a la nota 3 de este capítulo), Platón deja perfectamente sentado que sus interlocutores cretense y espartano son conscientes del carácter «detenido» de sus instituciones sociales: *Clenias,* el interlocutor cretense, insiste en que ansía escuchar cualquier defensa del carácter arcaico de un Estado. Un poco después (799a) y dentro del mismo contexto, se hace una referencia directa al método egipcio de detener el desarrollo de las instituciones; índice inequívoco, sin duda, de que Platón reconocía en Creta y Esparta una tendencia, paralela a la de Egipto, a detener toda transformación social.

Dentro de este contexto, parece tener importancia un pasaje del *Timeo* (ver especialmente 24a/b). Allí Platón trata de demostrar (*a*) que en Atenas se había establecido una división en clases muy semejante a la de *La República* en un período muy antiguo de su desarrollo prehistórico, y *(b)* que estas instituciones se hallaban estrechamente emparentadas con el sistema de castas imperante en Egipto (cuyas instituciones de castas detenidas derivaban, según Platón, del antiguo Estado ateniense). De este modo, el propio Platón reconoce indirectamente que el antiguo Estado ideal perfecto de *La República* es un Estado de castas. Es interesante destacar que Crantor, primer comentarista del *Timeo,* informa, sólo dos generaciones después de Platón, que éste había sido acusado de abandonar la tradición ateniense y de convertirse en partidario de los egipcios. (Véase Gomperz, *Greek Thinkers,* edición alemana, II 476). Crantor quizá aluda al *Busiris* de Isócrates, 8, citado en la nota 3 al capítulo 13.

En cuanto al problema de las castas en *La República,* ver, además, las notas 31 y 32 (1, d) a este capítulo, la nota 40 al capítulo 6 y las notas 11-14 al capítulo 8. A. E. Taylor, en *Plato: The Man and His Work,* pág. 269 y sig.,

acusa vehementemente la opinión de que Platón favoreciese un Estado de castas. <<

[28] Véase *La Rep.,*416a. El problema es considerado más detenidamente en este mismo capítulo, en el texto correspondiente a la nota 35. (En cuanto al problema de las castas, mencionado en el párrafo siguiente, ver las notas 27 (3) y 31 a este capítulo). <<

[29] Con respecto al consejo de Platón contra la inclinación a legislar para el vulgo con sus «ordinarias querellas menudas», etc., ver *La República,* 425b/427a/b; esp. 425d/c y 427a. Claro está que estos pasajes atacan la democracia ateniense (y toda legislación «parcial» o gradual en el sentido definido en el capítulo 9).

* Que eso también es así se comprueba en *La República de Platón* (1941) de Cornford, pues en una nota al pasaje en que Platón recomienda la ingeniería utópica *(La Rep.,* 500d y sig., se trata de la recomendación de «lavar los lienzos», y de un romántico radicalismo; véase la nota 12 al capítulo 9 y el texto) expresa: «Contrasta con el afán remendón y fragmentario de la reforma satirizada, en 425e…». No parece que a Cornford le gusten mucho las reformas parciales, prefiriendo, en cambio, los métodos platónicos; pero esto no impide que su interpretación y la mía acerca de los propósitos de Platón estén perfectamente de acuerdo.*

Las cuatro citas que siguen en este pasaje corresponden a *La República*, 371d/e y 473a-b («empleados o sustentadores») 549a y 471b/c. Adam comenta *(op. cit.,* vol. I, 97, nota a 371e32): «Platón no admite el trabajo de los esclavos en su ciudad, a menos, quizá, que éste sea desempeñado por los bárbaros». Estoy de acuerdo en que Platón se opone en *La República* (469b-470c) a la esclavitud de los prisioneros de guerra griegos; pero luego (en 471b/c) se muestra partidario de la de los bárbaros a manos de los griegos y, especialmente, de los ciudadanos de su ciudad perfecta. (Ésta parece ser también la opinión de Tarn; véase la nota 13 (2) al capítulo 15). Además, Platón atacó violentamente el movimiento ateniense contra la esclavitud e insistió en los derechos legales de la propiedad, cuando el bien poseído era un esclavo (véase el texto correspondiente a las notas 17 y 18 de este capítulo). Como lo revela también la tercera cita *(La Rep*., 548e/549a), en el párrafo al cual se refiere esta nota. Platón *no* abolió la esclavitud en su ciudad ideal. (Ver, asimismo, *La Rep*., 590c/d, donde sostiene la teoría de que la gente ruda y vulgar ha de ser esclava de los hombres mejores). A. E. Taylor se equivoca, por lo tanto, cuando afirma en dos ocasiones (en su

Plato, 1908 y 1914, págs. 197 y 118) que Platón quiere significar «que no existe ninguna clase de esclavos en la comunidad». En cuanto a otras opiniones semejantes de la obra de Taylor, *Plato: The Man and His Work* (1926), véase el final de la nota 27 a este capítulo.

El tratamiento que hace Platón de la esclavitud en *El Político* arroja bastante luz, a mi entender, sobre su actitud en *La República.* En efecto, tampoco aquí habla gran cosa acerca de los esclavos, si bien deja claramente sobreentendido que hay esclavos en su Estado. (Recuérdese su sintomática observación, 289b/c, de que «toda propiedad sobre animales domésticos, salvo los esclavos»…, etc., que ya hemos comentado, como así también aquella otra, 309a, de que el verdadero arte de mandar «hace esclavos de quienes se revuelcan en la ignorancia y la abyecta humildad»). La razón por la cual Platón no se explaya acerca de la esclavitud se hace perfectamente clara en 289c y sigs., especialmente en 289d/e. Platón no hace una distinción fundamental entre los «esclavos y otros siervos», tales como los artesanos, campesinos y mercaderes (esto es, todos los «banáusicos» que trabajan; confróntese la nota 4 al capítulo 11); los esclavos se diferencian de los otros sólo en que son «siervos adquiridos por la compra». En otras palabras, tan lejos se halla, tan por encima de los de humilde nacimiento, que prácticamente no le vale la pena preocuparse por esas sutiles diferencias. Todo esto es muy similar a *La República,* sólo que algo más explícito (ver asimismo la nota 57 (2) al capítulo 8).

Para el tratamiento que hace Platón de la esclavitud en *Las Leyes*, ver especialmente el artículo de G. R. Morrow, *Plato and Greek Slavery (Mind,* N. S., vol. 48, 186-201; véase también pág. 402), que proporciona una excelente revisión crítica del tema y que alcanza una conclusión sumamente justa, si bien el autor padece todavía, a mi parecer, un ligero prejuicio en favor de Platón. (El artículo no insiste lo suficiente, tal vez, en el hecho de que en la época de Platón ya estaba en marcha el movimiento abolicionista; véase la nota 13 al capítulo 5). <<

[30] La cita corresponde al resumen de *La República* que hace Platón en el *Timeo* (18c/d). Para la observación relativa a la falta de novedad de la sugerida posesión en común de mujeres y niños, véase la edición de Adam de *La República de Platón,* vol. I, pág. 292 (nota a 457b y sigs). y pág. 308 (nota a 463c17), así como también págs. 345-355, esp. 354; en cuanto al elemento pitagórico del comunismo de Platón, véase *op. cit.,* pág. 199, nota a 416d2 (para los metales preciosos, ver la nota 24 al capítulo 10). Para las comidas comunes, ver la nota 34 al capítulo 6 y para el principio comunista de Platón y sus sucesores, la nota 29 (2) al capítulo 5 y los pasajes que allí se mencionan. <<

[31] El pasaje citado pertenece a *La República,* 434b/e. Platón no exige el Estado de castas sin antes vacilar largo tiempo. Y esto aparte del extenso prefacio al pasaje en cuestión (que será analizado en el capítulo 6; véase las notas 24 y 40 a dicho capítulo); en efecto, cuando por primera vez se refiere a estos asuntos, en 415a y sigs., habla como si fuera posible el ascenso de las capas inferiores a las superiores, siempre que en las clases inferiores «los hijos nazcan con una mezcla de oro y plata» (415c), es decir, con la sangre y la virtud de la clase superior. Pero en 434b/d y aún más explícitamente en 547a, se desecha esta posibilidad, declarándose impura e incluso fatal para el Estado cualquier mezcla de metales. Ver también el texto correspondiente a las notas 11-14 del capítulo 8 (y la nota 27 (3) a este mismo capítulo). <<

[32] Confróntese *El Político,* 271e. Los pasajes de *Las Leyes* acerca de los pastores nómadas primitivos y sus patriarcas se encuentran en 677e-680e. El pasaje citado corresponde a *Las Leyes*, 680e. Y el que lo sigue, el Mito de los Terrígenos, *La República*, 415d/e. La cita final del párrafo pertenece a *La República,* 440d. No estará de más añadir algunos comentarios a ciertas observaciones del párrafo a que corresponde la presente nota.

(1) En el texto se expresa que no se ha explicado con mucha claridad cómo se efectuó el «establecimiento». Tanto en *Las Leyes* como en *La República* se nos habla primero (ver *a* y *c,* más abajo) de una especie de acuerdo o contrato social (para este último véase la nota 29 al capítulo ó y las notas 43 a 54 del capítulo 6 y el texto) y luego (ver *b* y *c,* más abajo) de una sujeción por la fuerza.

(a) En *Las Leyes,* las diversas tribus de pastores montañeses se establecen en las llanuras después de haberse unido para formar grupos guerreros más numerosos cuyas leyes se establecen por un acuerdo o contrato llevado a cabo por árbitros investidos de facultades soberanas (681b y c/d; en cuanto al origen de las leyes descrito en 681b, véase la nota 17 (2) al capítulo 3). Pero ahora Platón se mueve entre evasivas: en lugar de describir cómo se establecieron estos grupos en Grecia y cómo se fundaron las ciudades griegas, Platón salta a la narración homérica de la fundación de Troya ya la guerra troyana. De allí, dice Platón, los aqueos retornaron con el nombre de dorios, «el resto del relato… forma parte de la historia lacedemonia [682e], pues nosotros hemos alcanzado el establecimiento de Lacedemonia» (682e/683a). Nada se nos ha dicho hasta ahora acerca de la forma en que se llevó a cabo dicho establecimiento y a esto sigue, de inmediato, una nueva digresión (el propio Platón reconoce lo «indirecto del argumento») hasta que llegamos, por fin (en 683c/d), a la «insinuación» mencionada en el texto; (ver *b).*

(b) La afirmación efectuada en el texto de que hay indicios de que el «establecimiento» dorio en el Peloponeso fue, en realidad, una conquista

violenta, se refiere a *Las Leyes* (683c/d), donde Platón introduce lo que constituye, en realidad, las primeras observaciones históricas acerca de Esparta. Según sus declaraciones, comienza en la época en que todo el Peloponeso se hallaba «prácticamente sojuzgado» por los dorios. En el *Menexeno* —cuya autenticidad difícilmente pueda ponerse en duda (véase la nota 35 al capítulo 10)— se encuentra, en 245c, una alusión al hecho de que los habitantes del Peloponeso eran «inmigrantes venidos de afuera» (como dice Grote; véase su *Platón,* vol. III, pág. 5).

(c) En *La República* (369b) la ciudad es fundada por los artesanos, con la mente puesta en las ventajas de la división del trabajo y de la cooperación, en conformidad con la teoría contractual.

(d) Pero más adelante (en *La Rep.,* 415d/e; ver en el texto la cita de este párrafo) se nos da una descripción de la invasión triunfal de la clase guerrera de origen algo misterioso, a saber, «los terrígenos». El pasaje decisivo de esta descripción afirma que los terrígenos deben mirar en torno en busca del lugar más adecuado para establecerse, para (literalmente) «sojuzgar a los de adentro», es decir, a los que ya viven en la ciudad, a los *habitantes.*

(e) En *El Político* (271a y sig). estos «terrígenos» son identificados con los primitivos pastores nómadas de la montaña correspondientes al período anterior al establecimiento. Véase, asimismo, la alusión a las cigarras autóctonas en *El Banquete,* y 191b; véase la nota 6 (4) al capítulo 3, y 11 (2) al capítulo 8.

(f) En resumen, parecería que Platón tuviera una idea perfectamente clara de la conquista de doria que, por razones obvias, prefirió sin embargo mantener en el misterio. Parece existir también una tradición de que las hordas guerreras conquistadoras eran de origen nómada.

(2) En cuanto a la observación —más adelante en este párrafo del texto— referente a la «continua insistencia» de Platón en el hecho de que *gobernar es conducir el rebaño,* véase por ej., los siguientes pasajes: *La Rep;* 343b, donde se expone por primera vez la idea; 345c y sig., donde, bajo la forma del símil del buen pastor, se le convierte en uno de los tópicos centrales de

la investigación; 375-376h, 444a, 440d, 451b-e, 459a-460c *y* 466c-d (citado en la nota 30 al capítulo 5), donde se equipara a los auxiliares con los perros guardianes y se analiza, en consecuencia, la forma más indicada para su crianza y educación; 416a y sigs., donde se plantea el problema de los lobos de afuera y de adentro del Estado; confróntese, además, *El Político,* donde se prosigue con esta idea a lo largo de varias páginas, esp. 261d a 266d. En cuanto a Las Leyes, cabe referirse al pasaje (694e) donde Platón dice de Ciro que éste había conquistado para sus hijos «ganado y ovejas y muchos rebaños de hombres y otros animales». (Véase también *Las Leyes,* 735, y *Teet*. 174d).

(3) Con todo esto, confróntese asimismo A. J Toynbee, *A Study of History,* esp. vol. III, pág. 32 (n.° 1), donde se cita la obra *The Government of the Ottoman empire,* de A. H. Lybyer, págs. 33 (n, 2), 50-100; ver, especialmente, su observación acerca de los conquistadores mimadas (pág. 2) que «tratan con… hombres» y de los «perros guardianes humanos» de Platón (pág. 94, n. 2).

Grande es el estímulo que me han brindado [as brillantes ideas de Toynbee, como así también sus muchas observaciones que, a mi entender, corroboran mis interpretaciones y que estimo tanto más cuanto que se apartan de mis hipótesis fundamentales. También le debo una cantidad de expresiones que he utilizado en el texto, especialmente las de «ganado humano», «rebaño humano» y «perros guardianes humanos».

La obra de Toynbee, *Study of History,* constituye, desde mi punto de vista, un modelo de lo que llama historicismo; creo que no hace falta decir mucho más para expresar mi desacuerdo fundamental con la misma; ya tendremos oportunidad de analizar una cantidad de puntos especiales en que estas diferencias se hacen más patentes, en diversas partes del libro (véase las notas 43 y 45 (2) a este capítulo, las 7 y 8 al capítulo 10 Y el capítulo 24; ver, asimismo, mi crítica de Toynbee en el capítulo 24 y en *The Poverty of Historicism, Economica,* N. S., vol. XII, 1945, págs. 70 y sigs).. Esto no impide, sin embargo, que su contenido sea rico en ideas interesantes y vitales. En lo relativo a Platón, Toynbee insiste en una serie de tópicos en los cuales podemos seguirlo, especialmente en el de que el Estado ideal de

Platón le fue inspirado por su experiencia de las revoluciones sociales y por su anhelo de detener todo cambio, y en que dicho Estado constituye una especie de Esparta detenida (que ya se hallaba, de suyo, en esta situación). Pese a estos puntos de contacto, existe no obstante en la interpretación de la obra platónica una divergencia fundamental entre la concepción de Toynbee y la mía. Para Toynbee el Estado ideal de Platón es una utopía (reaccionaria) típica, en tanto que para mí es, en su mayor parte, una tentativa de reconstruir la forma de sociedad primitiva. Tampoco creo que Toynbee esté de acuerdo con mi interpretación del relato platónico acerca del período anterior al establecimiento y el del establecimiento mismo, reseñada en esta nota y en el texto, pues Toynbee declara *(op. cit.,* vol. III, 80) que «la sociedad espartana no era de origen nómada». Toynbee destaca enfáticamente *(op. cit.*, III, 50 y sig). el carácter peculiar de la sociedad espartana que, según dice, se vio detenida en su desarrollo debido a un esfuerzo sobrehumano para sojuzgar al «ganado humano». Pero en mi opinión, esta insistencia en la situación peculiar de Esparta hace difícil comprender las similitudes entre las instituciones de Esparta y Creta, que a Platón le parecían tan notables *(La Rep.,* 554c, *Las Leyes,* 683a). A mi juicio, éstas sólo pueden explicarse como formas detenidas de instituciones tribales muy antiguas, considerablemente anteriores, probablemente, a la lucha de los espartanos en la segunda guerra mesénica (alrededor de 650 a 620 a. C.; véase Toynbee, *op, cit.,* III, 53). Puesto que las condiciones de supervivencia de estas instituciones fueron tan diferentes en las dos localidades, su similitud constituye un sólido argumento en favor de su carácter primitivo y en contra, consecuentemente, de toda explicación basada en un factor que afecte únicamente a una de ellas.

* Para los problemas del establecimiento dorio, ver también *Caucasia* de R. Eisler, tomo V, 1928, esp. pág. 113, nota 84, donde el término «helenos» es traducido por «colonos», y la palabra «griegos» por «pastores»; es decir, criadores de ganado o nómadas. El mismo autor ha demostrado *(Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken,* 1925, pág. 58, nota 8) que la idea del dios pastor es de origen órfico. En el mismo lugar se mencionan los perros ovejeros de Dios *(Domini Canes*).*<<

[33] Algunos educadores —fervorosos partidarios de Platón— que le atribuyen la idea de haber querido independizar la educación de los medios económicos, pasan por alto el hecho de que la educación es, en el Estado platónico, una prerrogativa de clase; no advierten que el mal está en ese privilegio como tal y que carece relativamente de importancia el que este último se base en la posesión de dinero o en cualquier otro criterio utilizado para determinar la admisión a la clase gobernante. Véase las notas 12 y 13 al capítulo 7 y el texto. En cuanto a la portación de armas, ver también *Las Leyes,* 753b. <<

[34] Véase *La República,* 460c. (Ver también la nota 31 a este capítulo). En cuanto a la defensa por parte de Platón del infanticidio, ver Adam, *op. cit.,* vol. 1, pág. 299, nota a 460c18 y págs. 357 y sigs, Aunque Adam insiste con razón en que Platón estaba a favor del infanticidio y aunque rechaza por «inoperante» toda tentativa de «absolver a Platón de culpa y cargo» por la aprobación de tan terrible práctica, trata de justificarlo señalando «que el hábito se hallaba ampliamente difundido en la antigua Grecia». Sin embargo, esto no sucedía en Atenas. Y una vez más vemos que Platón prefiere siempre el antiguo barbarismo y racismo espartano al iluminismo de la Atenas de Pericles, y de esta elección es, por cierto, plenamente responsable. Para una hipótesis que explica la práctica espartana, ver la nota 7 al capítulo 10 (y el texto); ver también las referencias que allí se proporcionan.

Las últimas citas de este párrafo que propician la aplicación al hombre de los principios de la crianza de los animales, corresponden a *La República,* 459b (véase la nota 39 al capítulo 8 y el texto); las referentes a la analogía entre los perros y los guerreros, etc., también pertenecen a *La República*: 404a; 375a; 376a/b, y 376b. Véase también la nota 40 (2) al capítulo 5, y asimismo la nota que sigue. <<

[35] Las dos citas que preceden a la llamada corresponden a La *República,* 375b. La que le sigue inmediatamente ha sido extraída de 416a (véase la nota 28 a este capítulo); las restantes corresponden a 375c-e. El problema de la mezcla de «naturalezas» opuestas (o aun Formas; véase las notas 18 a 20 y 40 (2) al capítulo 5 y el texto, y la nota 39 al capítulo 8) constituye uno de los tópicos favoritos de Platón. (En *El Político,* 283e y sig., y más tarde en Aristóteles, se convierte en la doctrina del justo medio). <<

[36] Las citas corresponden a *La República,* 410c, 410d, 410e, 411e/412a y 412d. <<

[37] En *Las Leyes* (680b y sigs). el propio Platón trata a Creta con cierta ironía debido a su bárbara ignorancia de la literatura. Esta ignorancia comprende, incluso, a Homero, a quien el interlocutor cretense declara no conocer, agregando: «Los poetas extranjeros no son muy leídos en Creta». («Pero sí en Esparta», replica el interlocutor espartano). En cuanto a la preferencia de Platón por las costumbres espartanas, ver también la nota 34 al capítulo 6 y el texto correspondiente a la nota 30 de este mismo capítulo.
<<

[38] Para la opinión de Platón acerca del tratamiento que daba Esparta al ganado humano, ver la nota 29 a este capítulo, *La Rep.* 548e/549a, donde el timócrata es comparado con Glaucón, el hermano de Platón: «Tendría que ser más duro (que Glaucón) y menos dado a la música»; la continuación de este pasaje ha sido citada en el texto correspondiente a la nota 29 de este mismo capítulo. Tucídides informa (IV, 80) acerca de la traicionera matanza de los 2000 ilotas, de los cuales se había seleccionado para la muerte a los mejores mediante una promesa de libertad. No cabe casi ninguna duda de que Platón conocía perfectamente a Tucídides y podemos tener la certeza de que no carecía, ciertamente, de fuentes de información más directas.

Para las opiniones de Platón acerca del trato suave a los esclavos en Atenas, ver la nota 18 a este mismo capítulo. <<

[39] Teniendo en cuenta la tendencia decididamente antiateniense y, por lo tanto, antiliteraria de *La República,* resulta algo difícil explicar el fervoroso entusiasmo de tantos educadores por las teorías educacionales de Platón. Sólo se me ocurren tres explicaciones plausibles. O no comprenden *La República,* pese a su franca hostilidad hacia la educación literaria prevaleciente entonces en Atenas; o simplemente se sienten lisonjeados por la insistencia retórica de Platón sobre el poder político de la educación, como ocurre con muchos filósofos y aun con algunos músicos (ver el texto correspondiente a la nota 41 de este mismo capítulo); o bien ambas cosas a la vez.

También resulta difícil comprender cómo pueden encontrar aliciente en Platón los amantes del arte y la literatura griegos siendo que éste, especialmente en el libro X de *La República,* lanzó un violento ataque contra todos los poetas y trágicos y, en particular, contra Homero (y aun Hesíodo). Ver *La República,* 600a, donde se coloca a Homero por debajo del nivel de un buen técnico o mecánico (que, por regla general, no merecen sino el desprecio de Platón; véase *La Rep.,* 495e y 590c y la nota 4 al capítulo 11), *La Rep.,* 600c, donde Homero es colocado por debajo de los sofistas Protágoras y Pródico (ver también Gomperz, *Pensadores Griegos,* edición alemana, II, 401) y *La República,* 605a/b, donde se les prohíbe directamente a los poetas entrar en cualquier ciudad bien gobernada.

Estas inconfundibles expresiones de la actitud de Platón habitualmente son pasadas por alto por los comentaristas, quienes prefieren insistir, por el contrario, en observaciones tales como la que Platón realiza al preparar su ataque contra Homero («… si bien el amor y la admiración que le tengo a Homero casi no me permiten expresar lo que debo decir»; *La Rep.,* 595b). Adam lo comenta (nota a 595b 11), diciendo que «Platón habla con verdadero sentimiento», pero, a mi juicio, la observación de Platón no hace sino ilustrar una vez más un método ampliamente usado en *La República,* a saber, el de efectuar alguna concesión a los sentimientos de los lectores (véase el cap. 10, especialmente el texto correspondiente a la nota 65) antes

de lanzar el ataque contra las ideas humanitarias. (Véase el cap. 10, especialmente el texto correspondiente a la nota 65) antes de lanzar el ataque contra las ideas humanitarias. <<

[40] En cuanto a la rígida censura a que aspira la disciplina de clase, ver *La República,* 377e y sigs., y, en particular, 378c: «quienes estén destinados a ser los guardias de nuestra ciudad deberán considerar como el más pernicioso de los crímenes el disputar entre sí». Es interesante observar que Platón no formula este principio político de inmediato, al introducir su teoría de la censura en 376e y sigs., sino que al principio sólo habla de la verdad, la belleza, etc. La censura se hace luego más rigurosa aún en 595a y sigs. esp. 605a/b (ver la nota precedente y las notas 18 a 22 al capítulo 7 y el texto). En cuanto al papel de la censura en *Las Leyes,* ver 801c/d, consúltese también la nota siguiente.

Con respecto al olvido de Platón de su principio *(La Rep.,* 410c-412b, ver nota 36 a este capítulo) de que la música tiene por objeto el fortalecimiento del elemento bondadoso del hombre, para compensar su fiereza, ver especialmente 399a y sig., donde se exigen aquellos tipos de música que no tornen blandos a los hombres, y que sean «aptos para los guerreros». Véase también la nota siguiente (2). Debernos aclarar que Platón no se ha «olvidado» de un principio anunciado con *anterioridad,* sino tan sólo del principio al que habrá de conducir su análisis. <<

[41] (1) En cuanto a la actitud de Platón hacia la música, en particular la música propiamente dicha, ver, por ejemplo, *La República,* 397b y sigs., 398e y sigs., 400a y sigs., 410b, 424b y sig., 546d; *Las Leyes,* 657e y sigs., 673a, 700b y sigs., 798d y sigs., 801d y sigs., S02b y sigs., 816c. Su actitud consiste, fundamentalmente, en mantenerse «prevenido contra cualquier cambio hacia nuevas formas musicales; esto lo pone todo en peligro», puesto que «cualquier cambio en el estilo de la música conduce siempre a un cambio correspondiente en las instituciones más importantes del Estado. Así lo afirma Damón y yo le creo» *La Rep.,* 424e). Platón, como de costumbre, sigue el ejemplo espartano. Adam *(op. cit.,* vol. 1, pág. 216, nota a 424c20; la cursiva es mía; véase también sus referencias) dice que da relación entre los cambios musicales y los políticos era reconocida universalmente en toda Grecia y, *en particular, en Esparta,* donde se le confiscó la lira a Timoteo por haberle agregado cuatro cuerdas nuevas». No puede caber ninguna duda de que fueron los procedimientos seguidos en Esparta los que inspiraron a Platón; lo del reconocimiento universal en toda Grecia y, en particular, en la Atenas de Pericles, es sumamente improbable. (Véase (2) de esta nota).

(2) En el texto hemos calificado de supersticiosa y retrógrada la actitud de Platón hacia la música (véase, esp. *La Rep.,* 398e y sigs)., al compararla con «una iluminada crítica contemporánea». La crítica a que me refiero es la de un autor anónimo, probablemente un músico del siglo V (o principios del IV) y se encuentra en una alocución (posiblemente una oración olímpica) conocida actualmente como el XIII fragmento de *Los Papiros de Hibeb,* 1906, págs. 45 y sigs., de Grenfell y Hunt. Parece posible que el autor sea uno de los «diversos músicos que criticaron a Sócrates» (es decir, al «Sócrates» de *La República),* mencionados por Aristóteles (en el pasaje igualmente supersticioso de su *Política* 1342b., donde repite la mayoría de los argumentos de Platón); pero la crítica esgrimida por el autor anónimo llega mucho más lejos de lo indicado por Aristóteles. Platón (y también Aristóteles) creía que ciertas formas musicales, por ejemplo, las «blandas»

formas jónica y lidia hacían afeminada a la gente quitándole carácter, en tanto que otras, especialmente la dórica, le daban valor. Esta opinión no es compartida, sin embargo, por nuestro autor anónimo. Así, comienza diciendo que los hay quienes «afirman que algunas formas producen hombres moderados y justos, y otras, héroes o cobardes», para pasar luego a exponer brillantemente el lado flaco de semejante teoría, señalando que algunas de las tribus griegas más belicosas tenían marcada preferencia por aquellas formas pretendidamente aptas para producir cobardes, en tanto que ciertos cantantes profesionales (ópera) cantaban habitualmente al estilo «heroico» sin que por ello hubieran dado nunca la menor muestra de heroicidad. Esta crítica podría haber sido dirigida contra el músico ateniense Damón, amigo de Pericles —citado frecuentemente por Platón como una autoridad— (quien fue lo bastante liberal para tolerar una actitud «espartanizante» en el campo de la crítica artística). Pero también podría haber estado dirigida contra el propio Platón. En lo referente a Damón, ver Diels[5]; para una hipótesis relativa al autor anónimo, ver *ibíd.,* vol. II, pág. 334, nota.

(3) Puesto que ataco aquí una actitud «reaccionaria» hacia la música, convendrá aclarar que dicho ataque no se halla inspirado, en modo alguno, por una simpatía personal por el «progreso» de la música. En realidad, personalmente me gusta la música clásica (y cuanto más antigua mejor) y me desagrada profundamente la música moderna (especialmente la gran mayoría de las obras escritas con posterioridad al día en que Wagner comenzó a crear música). Estoy completamente en contra del «futurismo» ya sea en el campo del arte o de la moral (véase el cap. 22 y la nota 19 al capítulo 25). Pero tampoco soy partidario de que se impongan los gustos o fobias personales a los demás y, menos aún, de la censura en estas cuestiones. Podemos amar y odiar, especialmente en arte, sin que por ello pretendamos la adopción de medidas legales que supriman lo que odiarnos o que entronicen lo que amamos. <<

[42] Véase *La República,* 537a y 466e-467e. La caracterización de la moderna educación totalitaria se la debemos a A. Kolnai, *The War against the West* (1938), pág. 318. <<

[43] La notable teoría platónica de que el Estado, es decir, el poder político centralizado y organizado, se origina a través de una conquista (la sujeción de un pueblo agrícola sedentario a manos de nómadas o cazadores) fue redescubierta por primera vez, en cuanto a mí se me alcanza (si pasamos por alto algunas observaciones de Maquiavelo), por Hume, en su crítica de la versión histórica de la teoría contractual (véase sus *Essays: Moral, Political, and Literary,* vol. II, 1752, *Essay,* XII, *Of the Original Contract);* «Casi todos los gobiernos —dice Hume— que existen en la actualidad o de los cuales conservamos alguna noticia, han sido fundados originalmente por medio de la usurpación o la conquista, o ambas a la vez…». Y señala que para «un hombre audaz y astuto…, a menudo es fácil…, mediante el empleo de la violencia unas veces, de falsas promesas otras, establecer su dominio sobre un pueblo cien veces más numeroso que sus partidarios… Son muchos los gobiernos que se han establecido con estas artes, y éste es todo el contrato original del que pueden vanagloriarse». La teoría fue luego revivida por Renán, en su obra *¿Qué es una nación?* (1882) y por Nietzsche en su *Genealogía de la moral* (1887); ver la tercera edición alemana de 1894, pág. 98. Este último se refiere al origen del “Estado” (sin hacer ninguna referencia a Hume): «Alguna horda de rubias bestias, una raza conquistadora de amos con una organización guerrera… descarga pesadamente sus aterradoras garras sobre una población quizá inmensamente superior en número… He aquí la forma en que se origina el “Estado” en la tierra; a mi juicio, el sentimentalismo que lo quiere hacer originar en un “contrato” está caduco». Esta teoría le atrae a Nietzsche porque le gustan las bestias rubias. Pero también ha sido formulada en tiempos más recientes por F. Oppenheimer en *El Estado (The State,* traducción inglesa de Gitterman, 1914, pág. 68); por un marxista, K. Kautsky (en su libro *La interpretación materialista de la historia* [*The Materialist Interpretation of History*]); y por W. C. Macleod *(The Origin and History of Politics*, 1931). A mi parecer, es sumamente probable que, si no en todos los casos en muchos de ellos por lo menos, haya ocurrido algo

semejante a lo descrito por Platón, Hume y Nietzsche. Conste que sólo hablo de «Estado» en el sentido de un poder político organizado y aun centralizado.

Cabe mencionar que Toynbee auspicia una teoría muy diferente. Pero antes de examinarla, quisiera aclarar que desde el punto de vista antihistoricista la cuestión no tiene gran importancia. Quizá sea de suyo interesante considerar la forma en que se originaron los «Estados», pero ello no incide en lo más mínimo sobre la sociología de los Estados tal como yo la entiendo, es decir, sobre la tecnología política (ver capítulos 3, 9 y 25).

La teoría de Toynbee no se circunscribe a los «Estados» en el sentido de poderes políticos organizados y centralizados. Este autor analiza, más bien, el «origen de las *civilizaciones*». Pero aquí comienzan las dificultades, pues lo que Toynbee llama civilizaciones son, en parte, «Estados»" (en el sentido que aquí le damos al término), y en parte sociedades tales como la de los esquimales, que no son Estados, y si es dudoso que los «Estados» se originen de acuerdo con un solo conjunto de normas, ello será más dudoso todavía si hacemos que nuestra categoría abarque fenómenos sociales tan diversos como el Estado egipcio primitivo y los mesopotámicos con sus instituciones y técnicas, por un lado, y, por el otro, la forma de vida esquimal.

Sin embargo, podemos circunscribirnos a la descripción que hace Toynbee (*A Study of History*, vol. I, 305 y sigs). del origen de las «civilizaciones» egipcia y mesopotámica. Su teoría afirma que el reto de un medio hostil como puede serlo la selva, determina cierta respuesta por parte de los jefes más capaces y emprendedores, que conducen a los pueblos hacia los valles para dedicarse al cultivo de las tierras, y de este modo, fundan los Estados. Esta teoría (hegeliana y bergsoniana) del genio creador como conductor cultural y político parece en extremo romántica. Si tomamos a Egipto, por ejemplo, deberemos buscar, ante todo, el origen del sistema de castas. Lo más probable es, a mi juicio, que éste derive de las conquistas, así como en la India cada ola de conquistadores impuso una nueva casta entre las ya existentes. Pero también hay otros argumentos. El propio Toynbee defiende una teoría probablemente correcta, a saber, la de que la crianza de animales

y, en particular, su domesticación, constituye una etapa evolutiva posterior, más avanzada y más compleja que la simple agricultura, y que este paso hacia adelante corresponde a los nómadas de la estepa. Pero en Egipto hallamos a la vez agricultura y ganadería, y lo mismo vale para la mayoría de los «Estados» primitivos (aunque no para todos los americanos, según tengo entendido). Esto parece constituir un índice de que dichos Estados contienen cierto elemento nómada; y no es sino natural aventurar la hipótesis de que este elemento se debe a los invasores nómadas que impusieron su gobierno —un gobierno de castas— sobre la población agrícola original. Esta teoría está en desacuerdo con la aseveración de Toynbee *(op. cit.,* III, 23 y sig). de que los Estados de origen nómada por lo general declinan rápidamente. Pero el hecho de que muchos de los Estados de castas primitivos se hayan consagrado a la domesticación de animales hay que explicarlo de alguna manera.

La teoría de que fueron los nómadas o aun los pueblos cazadores los que constituyeron la clase superior original se ve confirmada por las antiguas tradiciones de la clase superior, que aún perduran, de acuerdo con las cuales la guerra, la caza y los caballos son los símbolos de las clases ociosas; a esta tradición, que formó la base de la ética y la política de Aristóteles y que aún se mantiene viva, como lo han demostrado Veblen *(The Theory of the Leisure Class)* y Toynbee, quizá se pueda agregar la fe de los ganaderos en el racismo y, en particular, en la superioridad racial de la clase más alta. Para Toynbee esta última creencia, tan fuerte en los Estados de casta y en Platón y Aristóteles, es «uno de los…, pecados de nuestra…, era moderna» y «algo ajeno al genio helénico» *(op. cit.,* III, 93). Pero si bien es cierto que muchos griegos lograron desarrollarse mucho más allá de los límites del racismo, parece probable que las teorías de Platón y Aristóteles se hayan basado en antiguas tradiciones, especialmente si se tiene en cuenta el hecho de que las ideas raciales desempeñaron un papel tan importante en Esparta.
<<

[44] Véase *Las Leyes,* 694a-698a. <<

[45] (1) En mi opinión, no debe tomarse muy en serio *La Decadencia de Occidente* de Spengler. Pero es un síntoma; es la teoría de alguien que cree en una clase superior enfrentada con la derrota. Al igual que Platón, Spengler trata de demostrar que debe culparse de ello «al mundo», con su ley general de la decadencia y la muerte. Y también, al igual que Platón, exige (en su continuación, *Prusianismo y socialismo)* un nuevo orden, un experimento desesperado para contener a las fuerzas de la historia, una regeneración de la clase gobernante prusiana mediante la adopción de un «socialismo» o comunismo y la abstinencia económica. En cuanto a Spengler, coincido en gran medida con L. Nelson, quien publicó su crítica bajo un extenso e irónico título cuyo comienzo podría traducirse así: «Brujería: iniciación en los secretos del arte de decir la buenaventura, de Oswald Spengler, y una prueba altamente evidente de la irrefutable verdad de su adivinación», etc. A mi juicio, es ésta una justa descripción del pensamiento de Spenaler. Cabe agregar que Nelson fue uno de los primeros en oponerse a lo que hemos llamado aquí historicismo (siguiendo en este caso a Kant en su crítica de Herder; véase el capítulo 12, nota 56).

(2) Mi aserción de que la *Decadencia y Caída* de Spengler no es la última, representa especialmente una alusión a Toynbee. La obra de Toynbee es tan superior a la de Spengler que no me he atrevido a mencionarla en el mismo contexto; pero la superioridad obedece principalmente a la riqueza de las ideas de Toynbee y a su mayor conocimiento (que se pone de manifiesto en el hecho de que no se ocupa, como quiere hacerlo Spengler, de todo lo que hay bajo el sol al mismo tiempo). Sin embargo, el objetivo y el método de la investigación son semejantes; en efecto, en ambos casos son decididamente historicistas. (Véase la crítica formulada en mi obra *The Poverty of Historicism, Economica,* N. S., vol. XII, págs. 70 y sigs). Y, fundamentalmente, son también hegelianos (aunque no creo que Toynbee sea consciente de ello). Su «criterio del crecimiento de las civilizaciones» que es «el progreso hacia la autodeterminación» lo demuestra claramente, pues la ley hegeliana del progreso hacia la «autoconciencia» y «libertad»

asoma por debajo con demasiada facilidad. (De alguna manera, el hegelianismo parece llegarle a Toynbee a través de Bradley, como puede verse, por ejemplo, en sus observaciones acerca de las relaciones, *op. cit.*, III, 223: «El concepto mismo de "relaciones" entre las "cosas" o "seres" involucra "una" contradicción lógica… ¿Cómo hemos de trascender esta contradicción?» (No podemos efectuar aquí un análisis del problema de las relaciones. Pero cabe afirmar dogmáticamente que todos los problemas concernientes a las relaciones pueden reducirse, mediante ciertos métodos simples de la lógica moderna, a problemas referentes a las propiedades o clases; en otras palabras, *no existe ninguna dificultad filosófica peculiar con respecto a las relaciones*. Le debernos el método mencionado a N. Wiener y K. Kuratowski: ver Quine, *A System of Logistic,* 1934, págs. 16 y sigs). Y bien; no creo que clasificar a una obra dentro de cierta escuela equivalga a desecharla; sin embargo, en el caso del historicismo hegeliano la consecuencia no puede ser otra, por razones que analizaremos en la segunda parte de este libro.

Con respecto al Historicismo de Toynbee, quisiera dejar bien aclarado que tengo mis serias dudas en cuanto a si las civilizaciones nacen, crecen, declinan y mueren. Me siento obligado a insistir en ese punto porque yo mismo utilizo algunos de los términos usados por Toynbee, en la medida en que hablo de «derrumbe» y «detención», de las sociedades. Pero quiero especificar que el término «derrumbe» tal como yo lo uso, no se refiere a toda suerte de civilizaciones sino a una clase panicular de fenómenos, a saber, al *sentimiento* de confusión relacionado con la disolución de la «sociedad cerrada» mágica o tribal. No creo, en consecuencia, a diferencia de Toynbee, que la sociedad griega haya sufrido «su derrumbe» en el período de la guerra del Peloponcso sino en una época muy anterior. (Véase las notas 6 y 8 al capítulo 10 y el texto). En cuanto a las sociedades «detenidas», he aplicado este término exclusivamente a aquellas sociedades que se aferran a sus formas mágicas, encerrándose en sí mismas, por fuerza, contra la influencia de las sociedades abiertas, o bien a las sociedades que *procuran volver* a *la jaula tribal.*

Tampoco creo que nuestra civilización occidental sea tan sólo un miembro dentro de una especie. En mi opinión existen muchas sociedades cerradas que pueden sufrir toda clase de destinos; pero una «sociedad abierta» sólo puede proseguir, detenerse o retrogradar hacia la jaula de las bestias. (Véase asimismo, el capítulo 10, esp. la última nota).

(3) Con respecto a las distintas historias del tipo «Decadencia y Caída», cabe mencionar que casi todas ellas han recibido la influencia de aquello de Heráclito de que «se llenan los vientres como bestias» y de la teoría platónica de los bajos instintos animales. Al afirmar esto quiero decir que todas ellas tratan de demostrar que la decadencia obedece a la adopción (por parte de la clase gobernante) de los patrones «inferiores» que, según se pretende, son naturales en las clases trabajadoras. En otras palabras —para decirlo con mayor crudeza pero también con mayor claridad— esta teoría afirma que las civilizaciones como el Imperio persa y el romano declinan debido a la sobrealimentación. (Véase la nota 19 al capítulo 10). <<

[1] El «círculo encantado» es una cita de la obra de Burnet, *Greek Philosophy*, I, 106, donde se tratan problemas similares. No estoy de acuerdo con la afirmación de este autor, sin embargo, de que «en los tiempos primitivos la regularidad de la vida humana había sido aprehendida con mucha mayor claridad que el uniforme curso de la naturaleza». Esto presupone una diferenciación que, según creo, es característica de un período posterior, es decir, del período correspondiente a la disolución del «círculo encantado de la ley y la costumbre». Además, los períodos naturales (las estaciones, etc.; véase la nota 6 al capítulo 2 y *Epinomis* de Platón [?], 978d y sigs). deben haber sido aprehendidos desde época muy temprana. Para la distinción entre leyes naturales y normativas, ver esp. la nota 18 (4) a este capítulo. <<

[2] * Vease R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*. Este autor sostiene que los «escribas babilónicos que escribieron las tabletas que formaron la biblioteca de Asurbanipal» *(op. cit.* 288) creían «que el movimiento de los planetas obedecía a los dictados de las “leyes” o “decisiones” que gobiernan “el cielo y la tierra” *(pirishté sharné u irsiti*), sancionadas por el Dios creador en el comienzo de los tiempos» *(ibíd.,* 232 y sig).. y señala *(ibíd.,* 88) que la idea de las «leyes universales» (de la naturaleza) se origina con este «concepto… mitológico de… “los decretos del cielo y la tierra”…».*

Para el pasaje de Heráclito, véase D[5], B 29 y la nota 7 (2) al capítulo 2, y también la nota 6 a ese mismo capítulo y el texto correspondiente. Ver asimismo Burnet, *op. cit.,* quien brinda una interpretación diferente; este autor piensa que “cuando comenzó a observarse el curso regular de la naturaleza, no podía encontrarse ningún nombre mejor para el mismo que el del Derecho o la Justicia… que en realidad significaban la norma inalterable que guiaba la vida humana. No creo que el término haya empezado por tener un significado social para ser luego extendido, pero sí que tanto las uniformidades sociales como las naturales («orden») estaban indiferenciadas en su origen siendo interpretadas como fenómenos mágicos. <<

[3] Esta oposición se sitúa, unas veces, entre la «naturaleza» y la «ley» (o la «norma» o la «convención»), otras, entre la «naturaleza» y la «sanción» o «dictado» (de las leyes normativas), y otras, entre la «naturaleza» y el «arte» o entre lo «natural» y lo «artificial».

Se afirma frecuentemente (sobre la base del testimonio de *Diógenes Laercio*, II, 16 y 4; *Doxogr*., 564b) fue introducida por Arquelao, de quien se dice que fue maestro de Sócrates. Pero yo creo que en *Las Leyes,* 690b, Platón expresa con suficiente claridad que, a su entender, fue«el poeta tebano Pindaro» quien dio origen a esta antítesis (véase las notas 10 y 28 a este capítulo). Aparte de los fragmentos de Píndaro (citados por Platón; ver también Heródoto, III, 38) y de algunas observaciones de Heródoto *(op. cit).,* una de las fuentes originales primeras que se conservan es el conjunto de fragmentos del sofista Antifonte, *Acerca de la verdad* (ver las notas 11 y 12 a este capítulo). Según el *Protágoras* de Platón, el sofista Hipias parece haber sido un precursor de opiniones similares (ver la nota 13 a este capítulo). Pero el tratamiento antiguo del problema de mayor influencia parece haber sido el del propio Protágoras, si bien es posible que haya usado una terminología diferente. (Cabe mencionar que Demócrito se ocupó de la antítesis, que aplicó también a «instituciones» sociales tales como el lenguaje, y que Platón hizo otro tanto en el *Cratilo,* por ejemplo, en 384e). <<

[4] Puede hallarse un punto de vista muy similar en *A Free Man's Worship* (en *Mysticism and Logic)* de Rusell; y en el último capítulo de la obra de Sherrington, *Man on His Nature.* (Hay versión castellana del libro de B. Russell: *Misticismo y lógica,* Buenos Aires, Paidós, 1952 [T.])<<

[5] (1) Los positivistas responderán, por supuesto, que la razón por la cual las normas no pueden derivarse de proposiciones fácticas es que las normas carecen de sentido; pero esto sólo indica que (en coincidencia con el *Tractatus* de Wittgenstein) ellos definen el «significado» de manera arbitraria, de tal forma que sólo las proposiciones fácticas merecen ese nombre. (Para este punto, ver también mi *Logik der Forschung,* págs. 8 y sigs., y pág. 21). Los defensores del «psicologismo» tratarán, en cambio, de explicar los imperativos como expresión de los sentimientos, las normas como hábito, y los estándares como puntos de vista. Pero si bien el hábito de no robar es, ciertamente, un hecho, es necesario distinguir este hecho, tal como se explica en el texto, de la norma correspondiente. En cuanto a la cuestión de la lógica de las normas, estoy plenamente de acuerdo con la mayor parte de las ideas expresadas por K. Menger en su obra *Moral, Wille und Weltgestaltung,* 1935. Es éste uno de los primeros autores, según creo, que desarrollaron los fundamentos de la *lógica de las normas.* Quizá corresponda expresar aquí mi opinión de que la renuencia a admitir que las normas son algo importante e irreductible constituye una de las principales fuentes de las debilidades intelectuales y de otra naturaleza de los círculos más «progresistas» de nuestra época.

(2) En cuanto a mi aserto de que es imposible derivar una oración que enuncie una norma o decisión de otra que exprese un hecho, cabe agregar lo siguiente. Al analizar las relaciones entre las oraciones y los hechos, nos movemos en ese campo de la indagación lógica que A. Tarski ha denominado *Semántica* (véase la nota 29 al capítulo 3 y la 23 al capítulo 8). Uno de los conceptos fundamentales de la semántica es el de la *verdad.* Tal como lo demuestra Tarski, es posible (dentro de lo que Carnap llama sistema semántico) deducir un enunciado descriptivo como el de que «Napoleón murió en Santa Elena» del enunciado «El señor A dijo que Napoleón había muerto en Santa Elena», siempre que se lo tome en conjunción con el enunciado ulterior de que lo declarado por el señor A es *cierto.* (Y si empleamos el término «hecho» con un sentido tan amplio que

no sólo hablamos del hecho descrito por una oración dada sino también del *hecho de que esta oración es cierta,* entonces podríamos llegar a decir, incluso, que es posible derivar el enunciado «Napoleón murió en Santa Elena» de los dos «hechos» siguientes, a saber, que el señor A lo dijo y que al hacerlo decía la verdad). Y bien, no hay ninguna razón para que en el reino de las normas no procedamos exactamente de la misma manera. Podríamos introducir entonces, en correspondencia con el concepto de verdad el de la *validez* o *corrección* de una norma. Esto significaría que podríamos derivar una norma determinada N (en una especie de semántica normativa) de un enunciado que afirmase que N es válida o correcta o, en otras palabras, la norma o mandamiento «no robarás» podría considerarse equivalente a la afirmación de que «la norma "no robarás" es válida». (Y nuevamente aquí, si utilizamos el término «hecho» con un sentido tan amplio que podamos hablar del *hecho de que una norma es válida* o *correcta,* podríamos llegar entonces, incluso, a derivar normas de hechos. Esto no afecta, sin embargo, la corrección de lo dicho en el texto, que se refiere tan sólo a la imposibilidad de derivar normas de los hechos psicológicos, sociológicos u otros semejantes que no sean de tipo semántico).

* (3) En mi primer análisis de estos problemas hablaba de normas o decisiones pero en ningún momento de propuestas. La sugerencia de hablar, en su lugar, de «propuestas» se debe a L. G. Russell; véase su trabajo «Proposiciones y propuestas», en la publicación del *Décimo Congreso Internacional de Filosofía* (Amsterdam, 11 a 18 de agosto de 1948), vol. I, *Actas del Congreso.* En este importante artículo se distingue a los enunciados de hechos o «proposiciones», de las sugerencias para la adopción de una línea de conducta (de cierta política, de ciertas normas o de ciertos objetivos o fines), llamándose a estas últimas «propuestas». La gran ventaja de esa terminología es que, como todos sabemos, se puede *discutir* una propuesta, en tanto que no es tan fácil establecer si es posible y en qué sentido, discutir una decisión o una norma. De este modo, al hablar de «normas» o «decisiones» tendemos a dar la razón a quienes afirman que esas cosas están más allá de toda discusión (ya sea por encima de ella, como

dirían algunos teólogos o metafísicos dogmáticos, o por debajo —por carecer de sentido— como dirían algunos positivistas).*

Adoptando la terminología de Russell, cabría decir que una proposición puede ser *afirmada* o *enunciada* (y una hipótesis *aceptada)* en tanto que una propuesta es *adoptada;* y distinguiremos el *hecho de su adopción* de la *propuesta* adoptada.

Nuestra tesis dualista viene a afirmar, así, que *las propuestas son irreductibles a hechos* (o a enunciados de hechos o a proposiciones) *aun cuando incumban a los hechos*<<

[6] Véase también la última nota (71) al capítulo 10.

Si bien mi propia posición se desprende claramente del texto, quizá convenga formular brevemente los que son, a mi juicio, los principios más importantes de la ética humanitarista e igualitaria.

(1) Tolerancia con todos los que no son intolerantes y que no propician la intolerancia. (Para esta excepción confróntese lo dicho en las notas 4 y 6 al capítulo 7). Esto supone, especialmente, que las decisiones morales de los demás deben ser tratadas con respeto, siempre que dichas decisiones no se hallen en conflicto con el principio de la tolerancia.

(2) El reconocimiento de que todo apremio moral tiene su base en los apremios del dolor o el sufrimiento. Propongo reemplazar, por esta razón, la fórmula utilitarista: «aspiremos a la mayor cantidad de felicidad para el mayor número de gente» o, más sintéticamente: «aumentemos la felicidad», por la fórmula: «La menor cantidad posible de dolor para todos» o, brevemente: «disminuyamos el dolor». Esta fórmula tan simple puede convertirse, creo yo, en uno de los principios fundamentales (por cierto que no el único) de la política pública. (El principio: «aumentemos la felicidad» parece tender, por el contrario, a producir dictaduras benévolas). Es necesario comprender, además, que desde el punto de vista moral no puede tratarse simétricamente el dolor y la felicidad; es decir, que la promoción de la felicidad es, en todo caso, mucho menos urgente que la ayuda a aquellos que padecen y la tentativa de prevenir su dolor. (Esta última tarea poco tiene que ver con las «cuestiones de gusto», pero sí, en cambio, la primera). Véase, asimismo, la nota 2 al capítulo 9.

(3) La lucha contra la tiranía o, en otras palabras, la tentativa de salvaguardar nuestros principios mediante los recursos institucionales de una legislación más que por medio de la benevolencia de las personas que detentan el poder. (Véase la sección II del capítulo 7). <<

[7] Véase Burnet, *Greek Philosophy,* I, 117. Se hallará la doctrina de Pitágoras aludida en este párrafo en el diálogo *Protágoras* de Platón, 322a sig.; véase, también, el *Teetetes*, esp. 172b (ver también la nota 27 a este capítulo).

Quizá pueda expresarse brevemente la diferencia que media entre el platonismo y el protagonismo de la manera siguiente:

(Platonismo) En el universo existe un orden «natural» intrínseco de la justicia, es decir, el original u orden primero en que fue creada la naturaleza, En consecuencia, el pasado es bueno y toda evolución que conduzca a nuevas normas será perjudicial.

(Protagorismo) El hombre es el ser moral de este mundo. La naturaleza no es moral ni inmoral; de este modo el hombre puede mejorar las cosas. No es improbable que Protágoras haya sufrido la influencia de Jenófanes, uno de los primeros en defender la concepción de la sociedad abierta y en criticar el pesimismo histórico de Hesíodo: «En el principio, los Dioses no le mostraron al hombre todo lo que le faltaba; pero con el transcurso del tiempo podrá buscarlo, para su bien, hasta encontrarlo». Véase Diels[5] 18). Al parecer, el sobrino y sucesor de Platón, Espeucipo, retornó a esta concepción progresista (confróntese la *Metafísica* de Aristóteles, 1072d30 y la nota 11 al capítulo 11) y la Academia adoptó con él una actitud más liberal también en el campo de la política.

En cuanto a la relación de la doctrina de Protágoras con los dogmas de la religión cabe observar que ese filósofo creía que Dios obraba a través del hombre. En realidad no se me ocurre cómo esta posición puede contradecir la del cristianismo. Compáresela, por ejemplo, con la afirmación de K. Barth *(Credo,* 1936, pág. 188): «La Biblia es un documento *humano»* (es decir, que el hombre es un instrumento de Dios). <<

[8] La defensa por parte de Sócrates de la autonomía de la ética (íntimamente relacionada con su insistencia en que los problemas de la naturaleza no cuentan) halla expresión especialmente en su teoría de la autosuficiencia o autarquía del individuo «virtuoso». Más tarde veremos que esta teoría contrasta sensiblemente con las opiniones de Platón acerca del individuo; confróntense especialmente las notas 25 a este capítulo y 36 al siguiente, así como también el texto. (Véase. asimismo, la nota 56 al capítulo 10). <<

[9] No podemos, por ejemplo, construir instituciones que funcionen con toda independencia de las personas a cuyo cargo están. En relación con estos problemas, véase el cap. 7 (texto correspondiente a las notas 7-8, 22-23) especialmente el capítulo 9. <<

[10] Para el análisis que hace Platón del naturalismo de Píndaro, ver especialmente el *Gorgias,* 484b; 488b; *Las Leyes* 690b (citado más adelante en este capítulo; véase la nota 28); 714e/715a; véase asimismo 890a/b. (Ver también la nota de Adam a *La Rep.,* 359c20). <<

[11] Antifonte utiliza el término que hemos traducido más arriba —en relación con Parménides y Platón— por «opinión engañosa» (véase la nota 15 al capítulo 3); y, del mismo modo, la opone al concepto de «verdad». Confróntese también la traducción de Barker en su obra *Greek Political Theory*, I — *Plato and His Predecessors* (1918, 83). <<

[12] Ver Antifonte, *De la verdad;* véase Harker, *op. cit.,* 835. Ver también la nota siguiente, (2). <<

[13] Hipias es citado en el *Protágoras* de Platón, 337e. Para las cuatro citas siguientes confróntese, (1) Eurípides *Ion,* 854 y sigs.; y (2) su *Las Fenicias,* 538; véase también Gomperz, *Greek Thinkers* (edición alemana, 1, 325); y Barker, *op. cit*., 75; Véase el violento ataque de Platón contra Eurípides en *La República,* 568a-d. Además, (3) Alcidamas en *Escol. a la Ret. de Aristóteles*, I, 13, 1373b18. (4) Licofrón en los *Fragm.,* de Aristóteles, 91 (Rose); (véase asimismo el Seudo Plutarco, *De Nobil.,* 18.2). En cuanto al movimiento ateniense contra la esclavitud, véase el texto correspondiente a la nota 18 del capítulo 4 y a la 29 (con ulteriores referencias, del mismo capítulo; asimismo, la nota 18 al capítulo 10).

(1) (Vale la pena destacar que la mayoría de los platónicos no muestra gran simpatía por este movimiento igualitario. Barker, por ejemplo, lo estudia bajo el título de «iconoclasia general» (véase *op. cit.,* 75. Ver también la segunda cita del *Platón* de Field, citado en el texto correspondiente a la nota 3, del capítulo (l). Esta falta de simpatía se debe indudablemente al influjo de Platón.

(2) En relación con el antiigualitarismo de Platón y Aristóteles mencionado en el texto en el párrafo siguiente, véase también en particular la nota48 (y el texto) al capítulo 8, y las notas 3 y 4 (y el texto) al capítulo 11.

W. W. Tran ha descrito con toda claridad este antiigualitarismo y sus devastadores efectos en un excelente trabajo: «Alexander the Great and the Unity of Mankind» (*Actas de la academia Británica*, XIX, 1933, págs. 123 y sigs).. Tarn reconoce que en el siglo v puede haber habido un movimiento hacia «algo mejor que la ruda y terminante división entre griegos y bárbaros; pero —expresa— éste no tuvo importancia para la historia *porque todas las iniciativas de este tipo eran estranguladas por las filosofías idealistas*. Platón y Atistóteles no dejaron lugar a dudas acerca de sus opiniones. El primero expresó que todos los bárbaros eran enemigos por naturaleza y que lo justo era hacerles la guerra para sojuzgarlos y convertirlos en esclavos. Y el segundo, que todos los bárbaros eran esclavos

por naturaleza…» (pág. 124, la cursiva es mía). Estoy plenamente de acuerdo con la apreciación de Tarn de la perniciosa influencia antihumanitaria de los filósofos idealistas, es decir, de Platón y Aristóteles. También apruebo la insistencia de Tarn en la inmensa significación del igualitarismo, de la idea de la unidad del género humano (véase *op. cit.,* pág. 147). El único punto en el cual no puedo estar plenamente de acuerdo es la estimación que hace Tarn del movimiento igualitarista del siglo V y de los primeros cínicos. Supongo que tiene razón al sostener que la influencia histórica de esos movimientos fue pequeña en comparación con la de Alejandro. Pero pienso que les habría asignado más importancia a estos movimientos si sólo se hubiera guiado por el paralelismo entre el movimiento cosmopolita y el abolicionista. El paralelismo entre las relaciones *griegos/bárbaros* y *hombre libres/esclavos*, aparece claramente señalado por Tarn en el pasaje que aquí citamos; y si consideramos la incuestionable fuerza del movimiento contra la esclavitud (ver esp. la nota 18 al capítulo 4) entonces las observaciones dispersas contra la distinción entre los griegos y los bárbaros adquirirán un gran significado. Véase asimismo Aristóteles, *Política*, III, 5, 7 (1278a); IV (VI), 4, 16 (1319b) y III, 2, 2 (1275b). Ver también la nota 48 al capítulo 8. <<

[14] En relación con el tema del «retorno a las bestias», véase el capítulo 10, nota 70 y texto correspondiente. <<

[15] Para la doctrina socrática del alma, ver el texto correspondiente a la nota 44 del capítulo 10. <<

[16] La expresión «derecho natural» en un sentido igualitario llegó a Roma, a través de los estoicos (aquí debe tenerse en cuenta la influencia de Antístenes; véase la nota 58 al capítulo 8) y fue popularizada por el Derecho Romano (véase *Institutiones,* III, 1,2: I, 2, 3; también es utilizado por Santo Tomás de Aquino *(Sumd Teológica*, II, 91, 2). Es de lamentar el equívoco empleo de la expresión «ley natural» *(law)* en lugar de «derecho natural» *(right)* por parte de los tomistas modernos, así como también el poco hincapié que hacen en el igualitarismo. <<

[17] La tendencia monista que condujo en un principio a la tentativa de considerar naturales a las normas, ha llevado recientemente a la idea precisamente opuesta, a saber, la de considerar convencionales las leyes naturales. Este tipo (físico) de *convencionalismo* fue basado por Poincaré en el reconocimiento del carácter convencional o verbal de las definiciones. Poincaré —y en tiempos más recientes Eddington— señala que definimos los entes naturales mediante las leyes a que obedecen. De esta afirmación se concluye que dichas leyes —las leyes de la naturaleza— son definiciones, esto es, convenciones verbales. Véase la carta de Eddington en *Nature*, 148 (1941),141: «Los elementos [de la teoría física]… sólo pueden ser definidos… por las leyes a que obedecen, de modo que no hacemos sino perseguir nuestra propia cola en un sistema puramente formal». En mi obra *Logik der Forschung,* se hallará el análisis *y* la crítica de esta forma de convencionalismo. <<

[18] (1) La esperanza de obtener algún argumento o teoría para compartir nuestra responsabilidad constituye, a mi juicio, uno de los motivos básicos de la ética «científica». La ética «científica» es, con su absoluta esterilidad, uno de los fenómenos sociales más asombrosos. ¿A qué aspira? ¿Acaso a decirnos lo que debemos hacer, esto es, a elaborar un código de normas sobre una base científica, de modo que no tengamos más que mirar el índice del código para resolver cualquier decisión moral dificultosa? Evidentemente esto sería absurdo; y ello completamente aparte del hecho de que, de ser alcanzado, destruiría toda responsabilidad personal y con ella, toda ética. ¿O bien a suministrarnos criterios científicos para la verdad y falsedad de los juicios morales, es decir, de aquellos juicios que involucran términos tales como «bueno» o «malo»? Pero es evidente que los *juicios* morales no vienen al caso. Sólo a los chismosos les interesa juzgar a la gente y sus actos; «no juzgue» es para muchos de nosotros una de las leyes fundamentales —aunque no estimada en la medida en que lo merece— de la ética humanitaria. (Es posible que tengamos que desarmar y poner entre rejas a un delincuente a fin de impedirle que repita sus crímenes, pero el exceso de apreciaciones morales y, especialmente, de indignación moral, es siempre un signo de hipocresía y fariseísmo). De este modo, una ética de juicios morales no sólo sería inoperante, sino que hasta tendría algo de inmoral. La importancia suprema de los problemas morales estriba, por supuesto, en el hecho de que podemos actuar con previsión inteligente y que siempre podemos preguntarnos cuáles deben ser nuestros objetivos, es decir, cómo debemos actuar.

Casi todos los filósofos morales que se han ocupado de este problema (con la posible excepción de Kant) han tratado de solucionarlo mediante una referencia a la «naturaleza humana» (como hizo el propio Kant cuando se refirió a la razón humana) o a la naturaleza del «bien », El primero de estos dos caminos no lleva a ninguna parte, puesto que todos los actos posibles se fundan en la «naturaleza humana», de modo que el problema de la ética también podría plantearse preguntándonos qué elementos de la naturaleza

humana debemos seguir y desarrollar y cuáles otros debemos eliminar o poner bajo control. Pero el segundo de estos caminos tampoco conduce a ningún lado; en efecto, dado el análisis del «bien» bajo la forma de una oración de este tipo: «el bien es tal y tal cosa» (o «tal cosa y tal otra cosa son buenas»), siempre tendríamos que preguntarnos: ¿Qué tengo que ver yo con eso? Sólo si utilizamos la palabra «bien» en un sentido ético, es decir, sólo si la usamos para significar «aquello que debemos hacer», podría extraerse del dato «*X* es bueno» la conclusión de que yo debo proceder de la forma *X*. En otras palabras, para que el término *bien* tenga alguna significación ética, deberemos definirlo como aquello que debo (o debemos) hacer (o promover)». Pero definiéndolo así, se agota todo su significado en la frase definitoria y nada nos impedirá, en cada contexto, reemplazarlo por dicha frase; vale decir que la introducción del concepto «bien», no puede contribuir materialmente a la solución de nuestro problema. (Véase la nota 19 (3) al capítulo 11).

Todas las discusiones acerca de la definición del bien o de la posibilidad de definirlo son, por lo tanto, completamente inútiles. Sólo sirven para mostrarnos cuán lejos se halla la ética «científica» de los urgentes problemas de la vida moral. Y revelan, de este modo, que la ética «científica» es una forma de evasión de las realidades de la vida moral, esto es, de nuestras responsabilidades morales. (En razón de todas estas consideraciones no sorprende comprobar que el comienzo de la ética «científica» bajo la forma del naturalismo ético, coincida en el tiempo con lo que podría llamarse el descubrimiento de la responsabilidad personal. Confróntese con lo dicho en al capítulo 10, texto correspondiente a las notas 27-38 y 55-57, acerca de la sociedad abierta y la Gran Generación).

(2) Cabe referirse, en este sentido, a una forma particular de evasión de la responsabilidad que aquí analizamos, tal como la exhibe, en particular, el positivismo jurídico de la escuela hegeliana, así como también el naturalismo espiritual íntimamente ligarlo a aquélla. Que el problema sigue siendo todavía de gran significación lo demuestra el hecho de que un autor de la calidad de Catlin depende aún, en este importante punto (al igual que en algunos otros) de Hegel; nuestro análisis tomará la forma de una crítica a

los argumentos de Catlin en favor del naturalismo espiritual y en contra de la distinción entre leyes de la naturaleza y leyes normativas (véase G. E. E. G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics*, 1930, págs.. 96-99).

Catlin comienza por hacer una clara distinción entre las leyes naturales y las «… que hacen los legisladores humanos», y admite que si se aplica el concepto de «ley natural» a las normas, a primera vista «parece poco científico evidentemente, puesto que no se hace distinción alguna entre la ley humana que requiere la fuerza de la sanción para su cumplimiento, y las físicas, a las que no es posible transgredir». Pero a renglón seguido trata de demostrar que esto es sólo lo que *parece* y que «nuestra crítica» de este uso del concepto de «ley natura» es «demasiado precipitada», enunciando entonces un claro principio del naturalismo espiritual, a saber, la distinción entre la ley «sana» que está «de acuerdo con la naturaleza» y las demás leyes: «La ley sana involucra, pues, una formulación de las tendencias humanas o, para decirlo con menos palabras, es una réplica de la ley "natural" que la ciencia política debe "descubrir". La ley sana es, de este modo, la que se descubre, no la que se fabrica. Es una copia de la ley social natural» (es decir, de lo que yo llamo «leyes sociológicas»; véase el texto correspondiente a la nota 8 de este mismo cap)., Y concluye insistiendo en que, en la medida en que el sistema jurídico se torna cada vez más racional, sus reglas «dejan de adoptar el carácter de mandatos arbitrarios para convertirse en simples deducciones extraídas de las leyes sociales primarias» (es decir, de lo que nosotros llamaríamos «leyes sociológicas»).

(3) Es ésa una formulación categórica de naturalismo espiritual. Su crítica es de suma importancia, pues Catlin combina su doctrina con una teoría de la «ingeniería social» que podría parecer, a primera vista, semejante a la que aquí defendernos (véase el texto correspondiente a la nota 9 del capítulo 3 y a las notas 1-3 y 8-11 del capítulo 9). Antes de entrar en su análisis, quisiera explicar por qué considero que la opinión de Catlin depende del positivismo de Hegel. Esta explicación es necesaria porque Catlin utiliza su naturalismo para distinguir entre las leyes «sanas» y las demás; en otras palabras, para distinguir entre leyes «justas» e «injustas»; y por cierto que esta distinción no tiene ninguna traza de positivismo, o sea, la elevación de la ley existente

a la categoría de patrón único de justicia. Pese a todo ello, creo que las ideas de Catlin se hallan muy cerca del positivismo y me baso para ello en el hecho de que este autor cree que sólo las leyes «sanas» pueden ser efectivas y vigentes o «existentes» precisamente en el sentido de Hegel. En efecto, Catlin afirma que cuando nuestro código legal no es «sano», es decir, no está de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, entonces «nuestros estatutos son letra muerta». Este enunciado está en la línea del más puro positivismo, pues nos permite deducir del hecho de que un código dado no es nada más que «letra muerta» sino que tiene plena vigencia, que es «sano» o en otras palabras, que toda legislación que sea algo más que papel será una réplica de la naturaleza humana y, por consiguiente, justa.

(4) Pasaremos ahora a efectuar una breve crítica del argumento esgrimido por Catlin contra la distinción entre *(a)* las leyes naturales que no pueden transgredirse y *(b)* las normativas que son hechas por el hombre, es decir, que necesitan de la sanción para su cumplimiento; distinción que con tanta claridad formula en un principio. El argumento de Catlin es doble: por un lado demuestra *(a')* que las leyes de la naturaleza también son hechas por el hombre en cierto sentido y que, hasta cierto punto, pueden ser infringidas; y *(b')* que en cierto sentido las leyes normativas no pueden ser transgredidas. Comenzaremos con *(a'):* «Las leyes naturales del físico —expresa Catlin— no son hechos brutos, sino racionalizaciones del mundo físico, ya sea que el hombre las imponga voluntariamente o que estén justificadas por el carácter intrínsecamente racional y ordenado del universo. Y pasa entonces a demostrar que las leyes naturales «pueden anularse» cuando «hechos nuevos» nos obligan a reformar la ley. Veamos la respuesta a este argumento. Todo enunciado que pretenda ser la formulación de una ley natural está, ciertamente, hecho por el hombre. Nosotros *hacemos* la hipótesis de que existe cierta uniformidad invariable, es decir, que describimos la supuesta uniformidad con la ayuda de un enunciado, la ley natural. Pero en nuestro carácter de investigadores científicos estamos preparados a aprender de la naturaleza los errores en que hemos incurrido; estamos preparados a reformar la ley si nuevos hechos, en contradicción con nuestra hipótesis, nos demuestran *que nuestra supuesta ley no era ley, puesto que ha sido infringida.* En otras palabras: al aceptar el mentís de la

naturaleza, el hombre de ciencia demuestra que acepta una hipótesis sólo mientras no haya sido refutada, lo cual equivale a decir que considera a las leyes naturales como normas inviolables, puesto que admite que la violación de la norma constituye una prueba de que dicha norma no expresaba una ley de la naturaleza. Además, si bien la hipótesis ha sido hecha por el hombre, podemos no ser capaces de impedir su refutación. Esto nos demuestra que al crear la hipótesis, no hemos creado la uniformidad que tiene por objeto describir (aunque hayamos creado un nuevo conjunto de problemas y hayamos dado lugar a nuevas observaciones e interpretaciones. *(b')* «No es verdad —afirma Catlin— que el delincuente "viole" la ley cuando comete un acto prohibido…; el código no dice: "no puedes", sino tan sólo: "No lo harás o sufrirás tal castigo". Como mandamiento —sigue diciendo Catlin— puede ser violado, pero como ley, en un sentido real, sólo puede ser violada cuando no se produce la sanción… En la medida en que la ley se cumple y se ejecutan las sanciones previstas… se aproxima más y más a la ley física». La respuesta es simple. Cualquiera sea el sentido que le demos al concepto de «transgresión» de la ley, la ley jurídica puede ser trasgredida; ningún subterfugio verbal puede alterar la verdad de ese hecho. Admitamos la opinión de Carlin de que un delincuente no puede «violar» la ley y que ésta sólo es «trasgredida» si el delincuente no recibe el castigo previsto por la ley. Pero aun desde este punto de vista, la ley *puede* ser infringida. Por ejemplo, por los funcionarios del Estado que se rehúsan a castigar al reo. Y aun en un Estado donde todas las sanciones fueran ejecutadas *de hecho,* los funcionarios *podrían,* si lo quisieran, impedir dicha ejecución y «violar» así la ley en el sentido de Catlin. (Que de este modo habrían de «violar» la ley también en el sentido ordinario, es decir, que se convertirían en delincuentes haciéndose pasibles, a su vez, de sanción, es otra cuestión completamente distinta). En otras palabras: la ley normativa siempre es impuesta *por los hombres* y por sus sanciones y difiere fundamentalmente por ello de una hipótesis. Jurídicamente podemos imponer la supresión del homicidio o de los actos de bondad; de la falsedad o de la verdad; de la justicia o de la injusticia. Pero no podemos imponerle al sol otro curso. Y en este punto no hay argumentos, por buenos que sean, capaces de salvar el abismo. <<

[19] Se alude a la «naturaleza de la felicidad y la miseria» en el *Teetetes,* 175c. Para la estrecha relación entre la «naturaleza» y la «Forma» o «Idea» véase esp. *La República,* 597a-b, donde Platón comienza analizando la Forma o Idea de una cama, para referirse luego a la misma como «la cama que existe por naturaleza y que fue hecha por Dios» (597b). En el mismo lugar, enuncia la distinción correspondiente entre lo «artificial» (o lo «fabricado» que siempre es «imitación») y lo «verdadero». Confróntese, asimismo, la nota de Adam a *La República*, 597b10 (con la cita de Burnet que allí se menciona) y las notas a 476b13, 501h9 y 625c15; además, el *Teetetes,* 174b (y la nota 1 a la página 85 de la obra de Cornford, *Plato's Theory of Knowledge).* Ver también la *Metafísica* de Aristóteles, 1015a14. <<

[20] Para el ataque de Platón contra el arte, ver el último libro de *La República* y, en particular, los pasajes 600a-605b mencionados en la nota 39 al capítulo 4. <<

[21] Véase las notas 11,12 y 13 a este capítulo y el texto. Mi afirmación de que Platón concuerda, por lo menos en parte, con las teorías naturalistas de Antifonte, si bien no está de acuerdo, por supuesto, con su igualitarismo, les parecerá extraña a muchos lectores, en especial a aquellos que hayan leído la obra citada de Barker. Y quizá aún les sorprenda más saber que el desacuerdo fundamental no era tanto de carácter teórico como práctico, en el terreno moral, y que fue Antifonte y no Platón quien estuvo moralmente en lo cierto, por lo menos en cuanto al problema práctico del igualitarismo. (En relación con la coincidencia entre Platón y Antifonte respecto del principio de que la naturaleza es verdadera y justa, ver también el texto correspondiente). <<

[22] Estas citas proceden del *Sofista,* 266b y 265c. Pero el pasaje también contiene (265c) una crítica (similar a *Las Leyes,* citado en el texto correspondiente a las notas 23 y 30 de este capítulo) de lo que podría describirse como interpretación materialista del naturalismo, tal como lo sostenía, quizá, Antifonte; me refiero a «la creencia… de que la naturaleza… se genera sin inteligencia». <<

[23] Véase *Las Leyes, 892*a y c. Para la teoría de la afinidad del alma con las Ideas, ver también la nota 15 (8) al capítulo 3. Para la afinidad entre «naturalezas» y «almas», véase la *Metafísica* de Aristóteles, 1015a14 con los pasajes citados de *Las Leyes.* Y con 896d/e: «El alma habita en todas las cosas que se mueven…».

Compárense especialmente, además, los siguientes pasajes en que los conceptos de «naturaleza» y «alma» son utilizados evidentemente como sinónimos: *La República,* 485a/b, 485e/486a y d, 486b, (naturaleza); 486b y d («alma»), 499e/491a (ambas), 491b (ambas), y muchos otros lugares (véase asimismo la nota de Adam a 370a7). En 490b (10) se expresa directamente esta afinidad. Para la afinidad entre «naturaleza», «alma» y «raza», véase 501e donde la expresión «naturalezas filosóficas» o «almas» que se halla en pasajes análogos ha sido reemplazada por la de «raza de los filósofos».

También existe una afinidad entre «alma» o «naturaleza» y la clase social o casta; ver, por ejemplo, *La República;* 435b. La relación entre casta y raza es fundamental, pues desde el principio mismo (415a) se identifica a la casta con la raza.

La palabra «naturaleza» es utilizada con el sentido de «talento» o «condición del alma» en *Las Leyes,* 648d, 650b, *655e,* 710b, 766a, 875c. La prioridad y superioridad de la naturaleza sobre el arte se halla expresada en *Las Leyes,* 889a y sigs. Para el significado de «natural» o «verdadero», ver *Las Leyes,* 686d y 818, respectivamente. <<

[24] Véase los pasajes citados en la nota 32 (1), *(a)* y *(e),* al capítulo 4. <<

[25] La doctrina socrática de la autarquía es mencionada en *La República,* 387/e (véase *Apología,* 41c y sigs., y la nota de Adam a *La República,* 387d25). Ése es uno de los pocos pasajes aislados que muestran reminiscencias de las enseñanzas socráticas, pero se halla en contradicción directa con la teoría principal de *La República,* tal como se expresa en el texto (ver también la nota 36 al capítulo 6 y el texto); esto puede comprobarse cotejando el pasaje citado con lo dicho en 369c y sigs., y en otros pasajes similares. <<

[26] Véase. por ejemplo, el pasaje citado en el texto correspondiente a la nota 29 del capítulo 4. En cuanto a las «naturalezas raras y poco comunes», confróntese *La República,* 491a/b y otros muchos pasajes, por ejemplo, el *Timeo,* 51e: «Los dioses comparten la razón con muy pocos hombres». Para el «hábitat» social, ver 491d (véase, asimismo, el capítulo 23).

En tanto que Platón (y también Aristóteles; véase esp. la nota 4 al capítulo 11 y el texto) insistió en que el trabajo manual era degradante, Sócrates parece haber adoptado una actitud completamente distinta. (Véase Jenofonte, *Memorabilia,* II, 7; 7.10; la historia de Jenofonte ha sido corroborada, en cierta medida, por la actitud de Antístenes y Diógenes hacia el trabajo manual; véase también la nota 56 al capítulo 10). <<

[27] Ver especialmente *Teetetes,* 172b, (véase asimismo los comentarios de Cornford acerca de este pasaje en su *Plato's Theory of Knowledge*). Ver, también, la nota 7 a este capítulo. Los elementos de convencionalismo que se observan en las enseñanzas platónicas quizá puedan explicar por qué decían de *La República* quienes poseían todavía los escritos de Protágoras, que se parecía a éstos, (Véase *Dióg. Lacer*., III, 37). Para la teoría contractual de Licofrón, véanse las notas 43 a 54 al capítulo 6 (esp. nota 46) y el texto. <<

[28] Véase *Las Leyes,* 690h/e; ver la nota 10a este capítulo. Platón también menciona el naturalismo de Píndaro en el *Gorgias,* 484b, 488b; *Las Leyes,* 714c, 890a. En cuanto a la oposición entre la «compulsión externa» por un lado y *(a)* Le «acción libre» y *(b)* la «naturaleza», por el otro, confróntese también *La República,* 603c y el *Timeo,* 64d. (Véase asimismo *La República,* 466c-d, citado en la nota 30 a este capítulo). <<

[29] Véase *La República,* 369b-d. Esto forma parte de la *teoría contractual.* La cita siguiente, que constituye la primera formulación del *principio naturalista* en el Estado perfecto, corresponde a 370a/b-c. (El naturalismo es mencionado por primera vez en *La República,* por Glaucón en 358e y sigs., pero claro está que no es ésta la propia teoría de Platón sobre el naturalismo).

(1) En relación con el desarrollo ulterior del principio naturalista de la división del trabajo y del papel desempeñado por este principio en la teoría platónica de la justicia, véase esp. el texto correspondiente a 1as notas 6,23 y 40 al capítulo 6.

(2) Para una moderna versión radical del principio naturalista, ver la fórmula de Marx de la sociedad comunista: «Dé cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad». (Véase, por ejemplo, *A Handbook of Marxism*, E. Burns, 1935, pág. 752 y la nota 8 al capítulo 13; ver asimismo la nota 3 al capítulo 13, y la nota 48 al capítulo 24 y el texto).

En cuanto a las raíces históricas de este «principio del comunismo», ver la máxima de Platón de que «los amigos deben compartir todo cuanto poseen» (ver la nota 36 al capítulo 6 y al texto; en relación con el comunismo de Platón, ver asimismo las notas 34 al capítulo 6 y 30 al capítulo 4 y los textos correspondientes) y compárense estos pasajes con los *Hechos:* «y todos los que creían estaban juntos; y tenían todas las cosas comunes… y repartíanlas a todos, como cada uno había menester» (2,44-45). «Que ningún necesitado había entre ellos: porque… se repartía a cada uno según que había menester». (4, 34-35). <<

[30] Ver la nota 23 y el texto. Las citas de este párrafo proceden todas de *Las Leyes:*

(1) 889, *a-d* (véase el pasaje semejante del *Teetetes,* 172b). (2) 896c-d; (3) 890c/891a.

En cuanto al párrafo del texto que va a continuación (es decir, mi afirmación de que el naturalismo platónico es incapaz de resolver problemas prácticos) puede decirse lo siguiente a manera de ejemplo: muchos naturalistas han afirmado que hombres y mujeres son «por naturaleza» distintos, tanto física como espiritualmente y que deben cumplir, por lo tanto, funciones distintas en la vida social. Sin embargo, Platón utiliza el mismo argumento naturalista para demostrar lo contrario; en efecto, arguye: ¿No son los perros de ambos sexos igualmente útiles para la defensa o para la caza? «¿Estás de acuerdo —expresa *(La Rep.,* 466c-d) — en que las mujeres… participen junto con los hombres de la vigilancia y de la caza, como en el caso de los perros… y en que al hacerlo así, estarán actuando del modo más deseable, puesto que esta voluntad no será contraria a la naturaleza, sino que estará de acuerdo con las relaciones naturales de los sexos?» (Ver, asimismo, el texto correspondiente a la nota 28 a este capítulo; en cuanto al perro como guardián ideal, véase el capítulo 4, especialmente la nota 32 (2) y el texto). <<

[31] Para una breve crítica de la teoría biológica del Estado, ver la nota 7 al capítulo 10 y el texto. * En cuanto al origen oriental de la teoría, ver R. Eisler, *Revue de Synthèse Historique,* vol. 41, pág. 15.*<<

[32] En relación con algunas aplicaciones de la teoría política de Platón sobre el alma, y con las inferencias que de ésta pueden extraerse, ver las notas 58-59 al capítulo 10 y el texto. Para la analogía metodológica fundamental entre ciudad e individuo, ver esp. *La República,* 368e, 445c y 577c. Para la teoría política de Alcmeón del individuo humano, o de la fisiología humana, véase la nota 13 al capítulo 6. <<

[33] Véase *La República,* 423, b y d. <<

[34] Esta cita, al igual que la siguiente, corresponde a G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates* (1875), vol. III, 124. Los principales pasajes de *La República* son 439c y sig. (La historia de Leoncio); 571c y sig. (la parte de la bestia contra la razón); 588c (El Monstruo Apocalíptico; véase la «bestia» que posee un numero platónico en el *Apocalipsis,* 13, 17 y 18); 603b y 604b (el hombre en guerra consigo mismo). Véase asimismo *Las Leyes,* 689a-b, y las notas 58-59 al capítulo 10. <<

[35] Véase *La República* 519c y sig. (véase también la nota 10 al capítulo 8); las dos citas siguientes corresponden a *Las Leyes*, 903c. (Nosotros hemos invertido el orden). Cabe mencionar que el «todo» a que se alude en estos dos pasajes («Pan» y «Holon») no es el *Estado* sino el *mundo;* sin embargo, no hay ninguna duda de que la tendencia subyacente de este holismo cosmológico es un holismo político. Véase *Las leyes*, 903d-e (donde el médico y artífice es asociado con el político), ni del hecho de que Platón utiliza frecuentemente el término «holon» (esp. el plural) para significar «Estado», como así también «mundo». Además, el primero de estos dos pasajes (según el orden de cita) constituye una versión más breve de *La República*, 420b-421c; el segundo, de *La República*, 520b y sigs. («Te hemos creado para bien del Estado y para tu propio bien»). Otros pasajes relativos al holismo o colectivismo son: *La República*, 424a, 440c, 462b; *Leyes*, 715b, 739c, 875a y sig., 903b, 923b, 942a y sig. (Ver también notas 31/32 al capítulo 6). En relación con la observación de este párrafo de que Platón hablaba del Estado como si se tratase de un organismo, véase *La República*, 462c y Las Leyes, 964e, donde se lo compara, incluso con un cuerpo humano. <<

[36] Véase la edición de Adam de La República, vol. II, 303; ver también la nota 3 al capítulo 4 y el texto. <<

[37] Adam hace hincapié en este punto, *op. cit.,* nota 546a, 67 y págs. 285 y 307. La cita siguiente de este párrafo corresponde a *La República,* 546a; véase *La República,* 485a/b citada en la nota 26 (1) al capítulo 3 y en el texto correspondiente a la nota 33 al capítulo 8. <<

[38] Es éste el punto principal en que debo apartarme de la interpretación de Adam. A mi juicio, Platón sostiene que el filósofo rey de los libros VI y VIl, cuyo interés primordial se halla dirigido hacia las cosas que no se generan ni declinan *(La Rep.,* 485b; ver la última nota y los pasajes que allí se mencionan), adquiere con su preparación matemática y dialéctica el conocimiento del Número platónico y, con él, los medios para detener la degeneración social, y de este modo, la decadencia del Estado. Ver, en particular, el texto correspondiente a la nota 39 en este capítulo.

Las citas que siguen en ese párrafo son: «Mantener pura la raza de los guardias…, etcétera» Véase *La República,*460c y el texto correspondiente a la nota 34 del capítulo 4. «Una ciudad así constituida, etc».: 546a.

La referencia a la distinción de Platón en el campo de la matemática, la acústica y la astronomía, entre el *conocimiento racional* y la opinión engañosa basada en la *experiencia* o *la percepción* corresponde a *La República,* 523a y sigs., 525d y sigs. (donde se examina el «cálculo»; ver esp. 526a); 527d y sigs., 529 y sig., 531a y sigs. (hasta 534a y 537d); ver también 509d-511e. <<

[39] * Se me ha acusado de «añadir» las palabras (que nunca puse entre comillas) «carentes de un método puramente racional»; sin embargo, en vista de lo dicho en *Rep.,* 523a a 537d, me parece bien claro que la referencia de Platón a la *«percepción»* involucra precisamente este contraste.*

Las citas de este párrafo pertenecen a *La República,* 546b y sigs.

En mi interpretación del relato de la Caída y del Número, he procurado cuidadosamente evitar el difícil problema todavía no resuelto y quizá insoluble de la computación del propio Número. (Puede ser insoluble puesto que Platón podría no haber revelado plenamente su secreto). Circunscribo mi interpretación exclusivamente a los pasajes situados inmediatamente antes y después de aquel que describe al propio Número; en mi opinión, estos pasajes son lo bastante claros. No obstante, mi interpretación se aparta —en lo que se me alcanza— de todas las tentativas anteriores.

(1) El enunciado crítico sobre el cual baso mi interpretación es *(A)* el de que los guardianes actúan por «*cálculo auxiliado por la percepción*». Además, contamos con las siguientes declaraciones: (*B*) que dichos guardianes «no acertarán, accidentalmente, a obtener una buena descendencia»; (*C*) que habrán de «*equivocarse* y engendrar hijos de forma inadecuada»; (*D*) que en estas cuestiones (como la del Número) son «ignorantes».

Con respecto a *(A),* debe resultar claro para todo lector cuidadoso de Platón que una referencia semejante a la percepción no puede sino obedecer al deseo de expresar una crítica del método en cuestión. Esta forma de ver el pasaje considerado (546a y sig,) se halla respaldada por el hecho de que sigue muy de cerca a los pasajes 523a, 537d (ver el final de la última nota), en los cuales uno de los temas capitales es la oposición entre el conocimiento racional puro y la opinión basada en la percepción y donde se utiliza, más específicamente, el término «cálculo» dentro de un contexto destinado a hacer resaltar la oposición entre el conocimiento racional y la

experiencia, en tanto que al término «percepción» (ver también 511 c/d) se le asigna un sentido técnico definido y más bien desaprobatorio. (Véase, asimismo, por ejemplo, la terminología de Plutarco en su análisis de esta oposición: *Vida de Marcelo,* 306). Soy de la opinión, pues —opinión que se ve apoyada por el contexto, especialmente por *(B),* (*C*) y *(D)—,* de que la observación *(A)* de Platón supone: *(a)* que el «cálculo basado en la percepción» es un método pobre y *(b)* que existen métodos mejores, a saber, *los* métodos de la matemática y la dialéctica, que proporcionan un conocimiento racional puro. El punto que estamos tratando de desarrollar es tan simple, en realidad, que no me hubiera tomado el trabajo de hacerlo si no hubiera sido por el hecho de que incluso el propio Adam lo pasó por alto. En su nota 546a, b7, él interpreta el concepto de «cálculo» como una referencia a la tarea de los magistrados de determinar el número de matrimonios que debían permitir, y el de «percepción» como el medio por el cual «decidían qué parejas debían desposarse, cuantos hijos tendrían, etcétera». Es decir, que Adam considera la observación de Platón como una simple descripción y no como un ataque contra la debilidad del método empírico. Por consiguiente, no relaciona las afirmaciones (*C*) de que los magistrados habrán de «equivocarse» y *(D)* de que son «ignorantes» con el hecho de que se sirven de métodos empíricos. (La observación *(B)* de que no habrán de «acertar» con el método correcto «accidentalmente», tendría que quedar simplemente sin traducir, si hemos de seguir la sugerencia de Adam).

Al interpretar nuestro pasaje debemos tener presente que en el libro VIII, inmediatamente antes del pasaje en cuestión, latón retorna al asunto de la primera ciudad de los libros II a IV. (Ver las notas de Adam a 449a y sigs. y 543a y sigs). Pero los guardianes de esa ciudad no son matemáticos ni dialécticos. De este modo, no tienen la menor idea acerca de los métodos puramente racionales sobre los que tanto se insiste en el libro VII, 525-534. En este sentido resulta inequívoca la importancia de las observaciones acerca de la percepción, esto es, de la pobreza de los métodos empíricos, y la consiguiente ignorancia de los guardianes.

El aserto *(B)* de que los gobernantes no habrán de «acertar, accidentalmente, a obtener una buena descendencia», resulta perfectamente claro con mi interpretación. Puesto que los magistrados no tienen más que métodos empíricos a su disposición, sólo una afortunada casualidad podría hacer que acertasen con un método cuya determinación exige cálculos matemáticos y racionales. Adam sugiere (nota a 546a, b7) la siguiente traducción: «Mucho menos habrán de obtener una buena descendencia, mediante el cálculo junto con la percepción», agregando, pero entre paréntesis: «lit. acertar a obtener». Sospecho que el no haber podido encontrarle ningún sentido a la palabra «acertar» es resultado de no haber percibido las consecuencias de (A).

La interpretación que aquí sugerimos torna a (*C*) y (*D*) perfectamente comprensibles y da perfecta cabida a la aseveración de Platón de que su Número es el «Señor que rige los nacimientos». Cabe advertir que Adam no comente a (*D*), esto es, la ignorancia, pese a que dicho comentario es sumamente necesario en razón de su teoría (nota a 546d22) de que «el Número no es un… Número nupcial» y que carece de un significado técnico.

Que el significado del Número es ciertamente técnico y eugenésico resulta bien claro, a mi entender, sobre todo si se considera que el pasaje que contiene al Número se halla entre aquellos en que se hace referencia al conocimiento eugenésico o mejor dicho, a la falta de conocimiento eugenésico. Inmediatamente antes del Número aparecen *(A), (B)* y *(C),* e inmediatamente después *(D),* como así también la historia de la pareja y su descendencia degenerada. Además, (C) antes del Número y *(D)* después del Número se aluden mutuamente, pues *(C*), el de la «equivocación» se vincula con una referencia a «engendrar de forma inadecuada», y *(D)* el de la «ignorancia», con una referencia exactamente igual, a saber, la «unión de una pareja de forma inadecuada». (Ver también la nota siguiente).

El último punto en que debo defender mi interpretación es la afirmación de que aquellos que conocen el Número adquieren de este modo la facultad de influir mal «sobre los nacimientos». Claro está que esto no se sigue de la afirmación de Platón de que el propio Número tiene este poder, pues de ser

cierta la interpretación de Adam, entonces el Número sólo regularía los nacimientos porque determina un período inalterable tras el cual se inicia la degeneración. Pero lo que yo afirmo es que las referencias de Platón a la «percepción», a la «equivocación» y a la «ignorancia» como causas inmediatas de los errores eugenésicos carecerían de sentido si su intención no hubiera sido que, de haber poseído un conocimiento adecuado de los métodos matemáticos y racionales puros más apropiados, los magistrados no habrían errado el camino. Y esto, a su vez, hace inevitable la inferencia de que el Número tiene un significado eugenésico *técnico y* de que su conocimiento es la clave de la facultad para detener la degeneración. (Esta inferencia es la única que me parece compatible con todo lo que conocemos acerca de este tipo de superstición; la astrología, por ejemplo, se basa en la concepción algo contradictoria, aparentemente, de que el conocimiento de nuestro destino puede ayudarnos a influir sobre él).

Yo creo que las tentativas de explicar el Número de cualquier modo menos que como un tabú secreto para la procreación, provienen de la renuencia a atribuirle a Platón ideas tan burdas, aun cuando las haya expresado con toda claridad. En otras palabras: proceden de la tendencia a idealizarlo.

(2) En este sentido, debo referirme a un artículo de A. E. Taylor, «*The Decline and Fall of the State in Republic*, (*Mind*, N. S. 48, 1939, pág. 23 y sigs).. En este artículo, Taylor ataca a Adam (a mi juicio sin razón), arguyendo contra él: «Cierto es, claro está, que en 546b se dice expresamente que la decadencia del Estado ideal comienza cuando la clase gobernante "engendra hijos fuera de la época apropiada"… Pero esto no tiene por qué significar —y a mi entender no lo significa— que Platón se ocupe aquí de problemas de la higiene de la reproducción. El pensamiento principal es muy simple, a saber, el de que «si el Estado, al igual que todo lo de procedencia humana, lleva en sí el germen de su propia destrucción, esto debe significar, por supuesto, que tarde o temprano las personas que detenten el poder supremo habrán de ser inferiores a quienes las precedieron» (págs. 25 y sig).. Y bien, esta interpretación no sólo me parece insostenible, en razón de las declaraciones perfectamente definidas de Platón, sino también típicamente ilustrativa de la tentativa de eliminar de

los escritos de Platón todos aquellos elementos obstructivos como el racismo o la superstición. Adam comenzó por negar que el Número tuviera una importancia eugenésica técnica, afirmando que no era un «Número nupcial» sino tan sólo un período cosmológico. Y ahora Taylor prosigue negando que a Platón le interesen en lo más mínimo los «problemas de la higiene de la reproducción». Sin embargo, el pasaje de Platón está repleto de alusiones a estos problemas y el propio Taylor admite dos páginas antes (pág. 23) que en «ninguna parte se insinúa» que el Número «sea determinante de cosa alguna fuera de los "nacimientos"». Además, no sólo el pasaje en cuestión sino toda *La República* (y de modo semejante *El Político,* esp. 310b, 310e) se halla simplemente saturada con el énfasis sobre los «problemas de la higiene de la reproducción». La teoría de Taylor de que cuando Platón habla de la «criatura humana» (o, como dice Taylor, de un «objeto de generación humana») quiere significar *el Estado* y desea aludir al hecho de que éste es creación del legislador humano, me parece carente de todo apoyo en el texto platónico. El pasaje entero comienza con una referencia a los objetos del mundo sensible sujetos a flujo, a los objetos que son generados y que declinan (ver las notas 37 y 38 a este capítulo) y, más específicamente, a los objetos vivientes, tanto vegetales como animales, y a sus problemas raciales. Además, en un contexto semejante, un objeto «de creación humana» querría decir, de ser destacada especialmente por Platón, un objeto «artificial» doblemente inferior por hallarse «dos veces apartado» de la idea original. (Véase el texto correspondiente a las notas 20-23 de este capítulo y todo el libro X de *La. República.,* hasta el final de 608b). Jamás podría haber esperado Platón que alguien interpretase su frase «un objeto de la creación humana» como si aludiese al Estado «natural» y perfecto; lo más probable es que se refiriese a objetos muy inferiores como, por ejemplo, la poesía (véase la nota 39 al capítulo 4). La frase que Taylor traduce como «objeto de generación humana» suele ser traducida simplemente como «criatura humana», lo cual elimina toda dificultad.

(3) Suponiendo que mi interpretación del pasaje en cuestión sea correcta, cabe sugerir la posible relación de la creencia platónica en la significación de la degeneración racial con su repetida recomendación de que el número

de magistrados de la clase gobernante permaneciese constante (consejo que muestra bien a las claras que no escapaba al sociólogo Platón el efecto perturbador del aumento demográfico). La forma de pensar de Platón, descrita al final del capítulo que nos ocupa (véase el texto correspondiente a la nota 45 y la nota 37 al capítulo 8), especialmente la forma en que contrapone el Uno soberano y los pocos timócratas a los Muchos que no son sino el populacho, puede haberle sugerido la idea de que *un aumento en la cantidad equivale a una disminución de la calidad*. (Algo análogo se sugiere en *Las Leyes*, 710d) Si esta hipótesis es correcta, entonces es muy posible que Platón haya concluido *que el aumento de la población guarda cierta interdependencia con la degeneración racial, si no es causada por ésta.* Puesto que fue, de hecho, el aumento de la población la causa principal de la inestabilidad y disolución de las sociedades tribales griegas primitivas (véase las notas 6, 7 y 63 al capítulo 10 y el texto), esta hipótesis explicaría por qué Platón creyó que la causa «real» era la degeneración racial (en conformidad con sus teorías generales de la «naturaleza» y del «cambio»). <<

[40] (1) O «en época inadecuada». Adam insiste (nota a 546d22) en que no debemos traducir «en época inadecuada» sino «inoportunamente». Debo observar que mi interpretación es completamente independiente de este problema, pues es plenamente compatible con «inoportunamente», «erróneamente», «en época inoportuna» o «fuera de sazón». (La frase en cuestión significa, originalmente, algo así como «contrario a la medida adecuada»; por lo común significa «fuera de sazón»).

* (2) En cuanto a las apreciaciones de Platón acerca de la «combinación» y «mezcla» cabe observar que éste parece haber sustentado una teoría primitiva pero muy difundida de la herencia (defendida todavía, al parecer, por los criadores de caballos de carrera), según la cual los descendientes presentan una mezcla de los caracteres o «naturalezas» de sus progenitores, y sus caracteres o naturalezas o «virtudes» (vigor, velocidad, etc., o, de acuerdo con *La República, El Político* y *Las Leyes,* la mansedumbre, la fiereza, la audacia, el autodominio, etc). se hallan combinados en el producto en proporción al número de ascendientes (abuelos, bisabuelos, etc). que poseyeron dichos caracteres. En consecuencia, el arte de la crianza consiste en la combinación o mezcla matemática y armoniosa de las distintas naturalezas. (Ver, en particular, *El Político,* donde se equipara el arte real del político o conductor con el del tejido, debiendo el regio tejedor combinar la audacia con el autodominio. (Ver también *La República*, 365c-e y 410c y sigs.; *Las Leyes,* 731b; y las notas 34 y sig. al capítulo 4; 13 y 39 y sig,. al capítulo 8; y el texto).*<<

[41] Para la ley platónica de las revoluciones sociales, ver especialmente la nota 26 al capítulo 4 y el texto. <<

[42] El término «metabiología» es utilizado por c. B. Shaw con este sentido, es decir, denotando una especie de religión. (Véase el prefacio de *Back to Methusclah;* ver también la nota 66 al capítulo 12). <<

[43] Véase la nota de Adam a *la República,* 547a3. <<

[44] Para una crítica de lo que yo llamo «psicologismo» en el método de la sociología, véase el texto correspondiente a la nota 19 del capítulo 13, y el capítulo 14, donde se examina el tan difundido psicologismo metodológico de Mill. <<

[45] Se ha dicho a menudo que no debe constreñirse al pensamiento platónico dentro de un «sistema»; por consiguiente, las tentativas que hago en este párrafo (y no sólo en este párrafo) de demostrar la unidad sistemática del pensamiento de Platón —que se basa evidentemente en la tabla pitagórica de los opuestos— provocarán, probablemente, abundantes críticas. Pero yo creo que una sistematización de este tipo es una prueba necesaria para cualquier interpretación. Se equivocan quienes creen que no necesitan valerse de interpretaciones y que pueden «conocer» a un filósofo o a su obra «tal como eran». No es posible sino que interpreten tanto al hombre como a su obra y, puesto que no son conscientes de este hecho (de que su opinión se halla teñida por la tradición, el temperamento personal, etc)., su interpretación debe ser necesariamente ingenua y desprovista de sentido crítico. (Véase también el capítulo 10 [notas 1 a 5 y 56] y el capítulo 25). Una interpretación crítica, sin embargo, debe asumir la forma de una reconstrucción racional y debe ser sistemática; debe tratar de reconstruir, en suma, el pensamiento del filósofo como si se tratase de un sólido edificio. Véase, asimismo, lo que dice A. C. Ewing de Kant *(A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason,* 1938, pág. 4): «… debemos partir del supuesto de que no es probable que un gran filósofo se contradiga permanentemente y, en consecuencia, allí donde sean posibles dos interpretaciones, una de las cuales entrañe una inconsecuencia por parte del filósofo, es preferible optar por la que nos lo muestra de acuerdo con el resto de sus teorías». Por cierto que esto también se aplica a Platón y, lo que es más, a todas las interpretaciones en general. <<

[1] Confróntese la nota 3 al capítulo 4 y el texto, especialmente el final de ese párrafo. Además, la nota 2 (2) del mismo capítulo. En cuanto a la fórmula *Volvamos a la naturaleza;* quisiera llamar la atención sobre el hecho de que Rousseau sufrió una gran influencia de Platón. En realidad basta echar una ojeada al *Contrato Social* para hallar una cantidad de analogías, especialmente con aquellos pasajes platónicos relativos al naturalismo que ya hemos comentado en el capítulo anterior. Véase especialmente la nota 14 al capítulo 9. Existe también una interesante similitud entre *La República,* 591a y sigs. (y el *Gorgias,* 472e y sigs., donde aparece una idea semejante dentro de un contexto individualista) y la famosa teoría del castigo, de Rousseau (y Hegel). (Barker, en *Greek Political Theory*, I, 388 y sigs, destaca acertadamente la influencia ejercida por Platón sobre Rousseau. Pero no advierte el fuerte elemento romántico que campea en el primero; podemos decir, en verdad, que generalmente no se advierte que el romanticismo pastoril que influyó tanto sobre Francia como sobre la Inglaterra de Shakespeare a través de la *Arcadia* de Sanazzaro tuvo su origen en los pastores dorios de Platón; véase [as notas 11 (3), 26 y 32 al capítulo 4 y la 14 al capítulo 9). <<

[2] Véase R. H. S. Crossman, *Plato To Day* (1937),132; la cita siguiente corresponde a la página 111. Este interesante libro (como las obras de Grote y T. Gomperz) me alentó considerablemente a desarrollar mis conceptos bastante poco ortodoxos sobre Platón y a seguirlos hasta extraer sus conclusiones más bien desagradables. Para las citas de C. E. M. Joad, ver su *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* (1938), 661, y 660. También corresponde que me refiera aquí a las interesantes observaciones de C. L. Stevenson sobre la concepción platónica de la justicia en su artículo «Persuasive Definitions» (*Mind*, N. S., vol. 47, 1938, págs. 331 y sigs.). <<

[3] Véase Crossman, *op. cit.*, 132 y sig. Las dos citas siguientes corresponden a: Field, *Plato*, etc., pág. 91; véase las observaciones similares de Barker en *Greek Political Theory*, etc. (ver la nota 13 al capítulo 5).

La idealización de Platón ha desempeñado un considerable papel en los debates acerca de la autenticidad de diversas obras que nos han llegado bajo su nombre. Muchos de ellos han sido rechazados por los críticos simplemente por contener pasajes que no encuadraban dentro de su visión idealizada de Platón. Una expresión bastante ingenua, así como típica, de esta actitud puede hallarse en la *Introductory Notice* de Davies y Vaughan (véase la edición de La República del Golden Treasury, pág. VI): «El señor Grote, en su afán de derribar a Platón de su pedestal sobrehumano, parece demasiado dispuesto a atribuirle ciertos trabajos que han sido juzgados indignos de tan divino filósofo». Al parecer, a estos autores no se les ocurre que su juicio de Platón debiera basarse en lo que éste escribió y no a la inversa, y que si estas obras son tan auténticas como indignas, entonces Platón no debió haber sido un filósofo tan divino como ellos suponen. <<

[4] La formulación de *(a)* es una reminiscencia de Kant, quien describe una *constitución justa* como «la constitución que proporciona *la mayor libertad posible a los individuos humanos,* sancionando las leyes de tal forma que *la libertad de cada uno pueda coexistir con la de los demás». (Crítica de la Razón Pura*[2]*,* 373); ver también su *Teoría del Derecho,* donde expresa: «El derecho (o la justicia) es la suma total de las condiciones necesarias para que la libre elección de cada uno coexista con la de los demás, de acuerdo con una ley general de libertad». Kant creía que ésta era la meta perseguida por Platón en *La República,* de donde se desprende que Kant fue uno de los tantos filósofos que o bien se dejaron engañar por Platón, o bien lo idealizaron atribuyéndole sus propias ideas humanitarias. Cabe señalar, en este sentido, que el ardiente liberalismo de Kant es apenas apreciado por los autores ingleses y norteamericanos que se han ocupado de la filosofía política (pese a la obra de Hastie, *Kant's Principies of Politics).* Con demasiada frecuencia se le considera precursor de Hegel, lo cual es profundamente injusto si se tiene en cuenta que vio en el romanticismo tanto de Herder como de Fichte una doctrina diametralmente opuesta a la suya, Fue la tremenda influencia del hegelianismo la que condujo a la aceptación corriente de esta tesis que, a mi juicio, es totalmente insostenible y sólo hubiera podido merecer la desaprobación del propio Kant. <<

[5] Véase el texto correspondiente a las notas 32/33 del capítulo 5. <<

[6] Véase el texto correspondiente a las notas 25 a 29, del capítulo 5. Las citas del párrafo que nos ocupa son: (1) La *República,* 433a; (2) *La República,* 434a/b; (3) *La República,* 441d. En relación con la frase de Platón, en la primera cita «hemos repetido una y otra vez», véase también esp. *La República,* 397e, donde se prepara cuidadosamente la teoría de la justicia, así como también, por supuesto, *La República*, 369b-c, citado en el texto correspondiente a la nota 29 del capítulo 5. Ver, asimismo, las notas 23 y 40 al presente capítulo. <<

[7] Tal como se indicó en el capítulo 4 (nota 18 y texto y nota 29), Platón no dice gran cosa acerca de los esclavos en *La República,* si bien lo poco que expresa es bastante significativo; sin embargo, en *Las Leyes* disipa toda duda posible acerca de su actitud (véase especialmente el artículo de G. R. Morrow, publicado en *Mind,* al que nos referimos en la nota 29 al capítulo 4). <<

[8] Las citas corresponden a Barker, *Greek Political Theory,* I, pág. 180. Este autor afirma (págs. 176 y sig). que la «justicia platónica» es la «justicia social» e insiste correctamente en su naturaleza holista. Menciona, además (178 y sigs)., la posible objeción de que esta fórmula «no… toca la esencia de lo que los hombres quieren significar generalmente con la palabra Justicia», esto es, «el principio para dirigir los conflictos de voluntades», lo cual significa que la justicia incumbe a los individuos. Pero considera que «una objeción semejante está al margen de la cuestión» y que la idea platónica «no es un asunto de derecho» sino «una concepción de moralidad socia» (179); y continúa diciendo que este tratamiento de la justicia corresponde, en cierta forma, a las ideas griegas sobre la justicia más difundidas en aquella época: «Al concebir la justicia en este sentido, tampoco se hallaba Platón muy lejos de las ideas prevalecientes entonces en Grecia». No menciona siquiera que existan pruebas en contrario, punto éste que analizaremos en las notas siguientes y en el texto. <<

[9] Véase el *Gorgias,* 488e y sigs.; el pasaje ha sido citado y analizado de forma más completa en la sección VIII de este mismo capítulo (ver la nota 48 a este capítulo y el texto). Para la teoría aristotélica de la esclavitud, ver la nota 3 al capítulo 11 y el texto. Las citas de Aristóteles en este párrafo corresponden: (1) y (2) *Ética a Nicomaco;* V, 4, 7 y 8; (3) *Pol.,* III, 12, 1 (1282b; ver asimismo las notas 20 y 30 a este capítulo. El pasaje contiene una referencia a la *Ética a Nicomaco);* (4) *Ética a Nicomaco,* V, 4, 9; (5) *Política,* IV (VI), 2, I (1317b). En la *Ética a Nicomaco,* V, 3, 7 (véase asimismo *Pol.,* III, 9,1; 1280a), Aristóteles menciona también que el significado de la palabra «justicia» varía en los Estados democrático, oligárquico y aristocrático, de acuerdo con sus diferentes ideas del mérito.

En relación con las ideas de Platón, en *Las Leyes,* acerca de la *Justicia e igualdad políticas,* véase especialmente el pasaje relativo a los dos tipos de igualdad *(Las Leyes,* 757b/d) citado más abajo en (1). En cuanto al hecho mencionado en el texto de que no sólo la virtud y el origen sino también la riqueza debían contar para la distribución de los honores y beneficios públicos (y aun el tamaño y el aspecto físico), véase el pasaje de *Las Leyes,* 744c, citado en la nota 20 (1) a este capítulo, donde también se analizan otros pasajes de importancia.

(1) En *Las Leyes,* 757b/d, Platón analiza «*dos clases de igualdad*». «Una de ellas… es la igualdad de medida, peso o número (es decir, igualdad numérica o aritmética); pero la verdadera y la mejor igualdad… es la que distribuye más a los mayores y menos a los más pequeños, dando a cada uno la medida debida, *de acuerdo con la naturaleza…* Al concederle mayores honores a quienes son superiores por sus virtudes, y menores a quienes son inferiores en virtud y origen, *distribuye a cada uno lo apropiado, de acuerdo con este principio de las proporciones (racionales).* Y es esto precisamente lo que llamaremos “justicia política”. Y quienquiera que funde un Estado hará de éste el único objetivo de su legislación… A saber, esta justicia que, como decimos, es la *igualdad natural* y que se distribuye según lo requiere la situación entre los desiguales». La segunda

de estas dos igualdades, que constituye lo que Platón llama «justicia política» (y lo que Aristóteles denomina «justicia distributiva») y que Platón describe (y también Aristóteles) como *«igualdad proporcional»* —la mejor, la más verdadera y natural de las igualdades— recibió posteriormente el nombre de *«geométrica»* (por ejemplo, en *Moralia,* 719b y sig., de Plutarco) en oposición a la primera, esto es, la igualdad inferior y democrática que se llamó *«aritmética».* Sobre esta identificación quizá arrojen alguna luz las consideraciones incluidas en (2).

(2) De acuerdo con la tradición (ver *Comm. in Arist. Graeca pars* XV, Berlín, 1897, pág. 117, 29 y *pars* XVIII, Berlín, 1900, pág. 118, 18), sobre la puerta de la Academia de Platón se veía la siguiente leyenda: «¡El que no sepa geometría que no entre en esta casa!». Sospecho que esta inscripción no quiere poner el acento tan sólo en la importancia de los estudios matemáticos, sino que también significa lo siguiente: «La aritmética (o, mejor dicho, la teoría pitagórica del número) no es suficiente; también debéis conocer la geometría». A continuación trataré de explicar las razones que tengo para creer que esta última frase resume correctamente una de las más importantes contribuciones de Platón a La ciencia helénica.

Tal como se cree generalmente en la actualidad, el primitivo tratamiento pitagórico de la geometría había adoptado un método bastante semejante al que en nuestros días conocemos con el nombre de «aritmetización». La geometría era tratada como una parte de la teoría de los números enteros (o «naturales», es decir, aquellos números compuestos de mónadas o «unidades indivisibles»; véase *La República,* 525e) y de sus *«logoi»,* es decir, sus proporciones «racionales». Por ejemplo, los triángulos rectángulos de Pitágoras eran aquellos cuyos lados guardaban dichas proporciones racionales. (Por ejemplo, 3: 4: 5; o 5: 12: 13. La fórmula general atribuida a Pitágoras es ésta: $2n + 1 : 2n (n + 1) : 2n (n + 1) +1$. Pero esta fórmula, derivada del *«gnomon»,* no es lo bastante general, como lo demuestra el ejemplo 8: 15: 17. A continuación damos una *fórmula general* de la cual puede extraerse la pitagórica, equiparando $m = n + 1$; hela aquí: $m^2-n^2 : 2mn : m^2 + n^2$ (donde $m>n$). Puesto que esta fórmula es una consecuencia inmediata del conocido «teorema de Pitágoras» (si se

considera juntamente con ese tipo de álgebra que parece haber sido conocido por los primeros pitagóricos platónicos) y no sólo era desconocida, presumiblemente, por Pitágoras sino también por Platón (quien propuso, según Proclo, otra fórmula menos general), parece que el «teorema de Pitágoras» era ignorado en su forma general, no sólo por Pitágoras sino incluso por Platón. (Véase, para una opinión menos radical al respecto, T. Heath, *A Hlstory of Greek: Mathematics,* 1921, vol. 1, págs. 80-82. La fórmula que aquí hemos calificado de «general» pertenece, en esencia, a Euclides; puede llegarse a la fórmula innecesariamente complicada de Heath, pág. 82, obteniendo primero los tres lados de un triángulo y multiplicándolos luego por *2/mn* y reemplazando en el resultado final a *p* y *q* por *m* y *n).*

El descubrimiento de la irracionalidad de la raíz cuadrada de dos (aludida por Platón en el *Hipias mayor* y en el *Menón,* véase la nota 10 al capítulo 8; ver también Aristóteles, *Anal. Priora (Primeros Analíticos),* 41a, 26 y sig). destruyó el programa pitagórico de «aritmetizar» la geometría y con él, al parecer, la vitalidad del propio orden pitagórico. La tradición de que en un principio se mantuvo un riguroso secreto sobre este descubrimiento parece verse confirmada por el hecho de que Platón sigue llamando lo irracional todavía *arrhètos,* es decir, el secreto, el misterio inefable; véase el *Hipias mayor,* 303b/c; *La República,* 546c. Un término posterior es el de «inconmensurable»; véase el *Teetetes,* 147c, y *Las Leyes,* 820c. El término *«alogos»* parece presentarse por primera vez en Demócrito, quien escribió dos tratados *Acer*ca *de las líneas irracionales y los átomos* (o: *y los cuerpos plenos)* que no han llegado hasta nosotros; Platón conocía el término, como lo demuestra su alusión algo irrespetuosa al título de Demócrito en *La República,* 534d; pero nunca lo utilizó como sinónimo de *arrhètos.* El primer uso indudable con este sentido de que tenemos testimonio, se encuentra en los *Anal. Post. (Segundos Analíticos),* 76b9, de Aristóteles. Ver, asimismo, T. Heath, *op. cit.,* vol. 1, págs. 84 y sig., 156 y sig)..

Parece ser que el desmoronamiento del programa pitagórico, esto es, del método aritmético de la geometría, condujo al desarrollo del método axiomático de Euclides, vale decir, al desarrollo de un nuevo método que se

proponía por un lado rescatar de la catástrofe todo lo que pudiera aprovecharse (incluido el método de la prueba racional) y, por el otro, aceptar la irreductibilidad de la geometría a la aritmética. Admitiendo todo esto, resulta altamente probable que el papel desempeñado por Platón en la transición del antiguo método pitagórico al de Euclides haya sido de extrema importancia; en realidad podría decirse que Platón fue *uno de los primeros en desarrollar un método específicamente geométrico* tendente a rescatar del naufragio del pitagorismo todo aquello que aún fuera utilizable. Todo esto debe considerarse una hipótesis histórica sumamente incierta, si bien Aristóteles la confirma en alguna medida en *Anal. Post.,* 76b9 (mencionado más arriba), especialmente si se compara este pasaje con el de *Las Leyes;* 818c, 895e (pares e impares) y 819e/820a, 820c (inconmensurable). He aquí cómo reza el pasaje: «La aritmética supone el significado de "impar" y "par"; la geometría el de "irracional"…» (o «inconmensurable»; véase *Anal. Priora,* 41a26 y sig., 50a37. Ver también la *Metafísica*, 983a20, 1061b1-3, donde se trata el problema de la irracionalidad como si fuera el *proprium* de la geometría, y 1098a, donde, al igual que en *Anal. Post.,* 76b40, hay una alusión al método de la «raíz cuadrada» del *Teetetes,* 147d). El enorme interés de Platón en el problema de la irracionalidad se manifiesta particularmente en dos de los pasajes mencionados más arriba, a saber, *Teetetes,* 147c-148a, y *Las Leyes,* 819d-822d, donde Platón declara estar avergonzado de los griegos por haberse mostrado indiferentes al grave problema de las magnitudes inconmensurables.

Y bien, cabe sugerir que la «teoría de los cuerpos primarios» (en el *Timeo;* 53c a 62c y quizá, incluso, a 64a; ver también *La República,* 526b/d) Formó parte de la respuesta platónica al desafío. Por un lado, preserva el carácter atomista del pitagorismo —las unidades indivisibles («mónadas») que también desempeñan un papel en la escuela de los atomistas— e introduce, por el otro, los irracionales (raíces cuadradas de dos y tres) cuya admisión en el mundo se había tornado inevitable. Y lo hace tomando los dos triángulos rectángulos en cuestión —el equivalente a la mitad de un cuadrado, que incorpora la raíz cuadrada de dos, y el equivalente a la mitad de un triángulo equilátero, que incorpora la raíz cuadrada de tres— como

unidades de las cuales se hallan compuestas todas las demás cosas. En realidad cabe decir que la teoría de que estos dos triángulos irracionales son los límites *(peras;* o *Menan,* 75d-76a) o formas de todos los cuerpos físicos elementales, constituye una de las doctrinas físicas centrales del *Timeo.*

Todo esto parecería sugerir que la advertencia contra los legos en geometría (advertencia a la que quizá alude cierto pasaje del *Timeo,* 54a) tiene un significado más concreto que el mencionado más arriba y que puede hallarse relacionado con la creencia de que la geometría es una disciplina de importancia mayor que la aritmética. (Véase el *Timeo,* 31c). Y esto explicaría, a su vez, el que la «igualdad proporcional» de Platón, algo más aristocrática según él que la democrática igualdad aritmética o numérica, fuera identificada posteriormente con la igualdad geométrica» mencionada por Platón en el *Gorgias,* 508a (véase la nota 48 a este capítulo) y el que (por ejemplo, Plutarco, *loc. cit).* la aritmética y la geometría fueran asociadas con la democracia y la aristocracia espartana respectivamente, pese al hecho, aparentemente olvidado entonces, de que los pitagóricos habían sido de mentalidad tan aristocrática como el propio Platón, que su programa había dado relieve a la aritmética y que «geométrico», en su lenguaje, era el nombre de cierto tipo de proporción numérica (es decir, aritmética).

(3) En el *Timeo,* Platón necesita para la construcción de los Cuerpos Primarios un Cuadrado Elemental y un Triángulo Equilátero Elemental. Estas dos Figuras se hallan compuestas, a su vez, de dos tipos diferentes de *triángulos subelementales,* a saber, el equivalente a la mitad de un cuadrado que introduce la $\sqrt{2}$ y el equivalente a la mitad de un triángulo equilátero que introduce la $\sqrt{3}$. La cuestión relativa a por qué elige estos dos triángulos subelementales en lugar del propio Cuadrado Equilátero, ha sido extensamente discutida, y otro tanto podría decirse de un segundo problema —ver más abajo el apartado (4)— a saber, por qué construye sus Cuadrados Elementales con las cuatro mitades de cuadrados subelementales, en lugar de dos, y el Equilátero Elemental con los seis semiequiláteros subelementales, en lugar de dos. (Ver las dos primeras figuras de las tres que reproducimos más adelante).

Con respecto a la primera de estas dos cuestiones, parece haberse pasado por alto generalmente el hecho de que Platón, dado su ardiente interés por el problema de la irracionalidad, jamás habría introducido los dos irracionales √2 y √3 (que menciona explícitamente en 54b) *de no haber estado ansioso por introducir en su mundo justamente estos irracionales como elementos irreductibles.* (Cornford, *Plato's Cosmology,* págs. 214 y 231 Y sigs., nos brinda un largo análisis de ambas cuestiones, pero la solución común que ofrece para las dos —su «hipótesis» como la llama en la página 234— me parece perfectamente inaceptable; si Platón hubiera querido alcanzar determinada «gradación» como la contemplada por Cornford —adviértase que no hay ningún indicio en Platón de que exista nada menor de lo que Cornford llama «Grado B»— habría bastado dividir en dos los lados de los *Cuadrados Elementales* y Equiláteros de lo que Cornford llama «Grado B», construyendo cada uno de ellos a partir de los cuatro triángulos elementales *que no contienen ningún irracional*). Pero si Platón ansiaba introducir en el mundo estos irracionales como los lados de los triángulos subelementales de los cuales se componía todo lo demás, debe haber creído entonces que, de esta manera, podría resolver un problema; y este problema, creo yo, no podía ser otro que el de «la naturaleza de lo conmensurable y lo inconmensurable» *(Las Leyes,* 820e). Es evidente que este problema era particularmente difícil de resolver sobre la base de una cosmología que no se sirviese de ninguna idea atomista, dado que los irracionales no son múltiplos de ninguna unidad capaz de medir números racionales; pero si las mismas medidas unitarias contienen lados en la relación de «cocientes irracionales», entonces es posible resolver la gran paradoja; en efecto, en este caso pueden medir a ambos, y la existencia de los irracionales ya no resulta incomprensible o «irracional».

Pero Platón sabía que existían más irracionales que √2 y √3, pues menciona en el *Teetetes* el descubrimiento de una serie infinita de raíces cuadradas irracionales (también habla, en 148b, de «consideraciones similares con respecto a los cuerpos sólidos», pero esto no tiene por qué referirse necesariamente a las raíces cúbicas, sino que puede referirse también a la diagonal cúbica, esto es, a √3); y menciona también en el *Hipias mayor* (303b-c; véase Heath, *op. cit.,* 304) el hecho de que sumando (o

combinando de otro modo) irracionales, pueden obtenerse otros números irracionales (pero también números racionales; esto constituye, probablemente, una alusión al hecho de que por ejemplo, 2 menos √2 es irracional, pues este número más √2 da, por supuesto, un número racional). En vista de estas circunstancias parecería ser que si Platón hubiera querido resolver el problema de la irracionalidad mediante la introducción de sus triángulos elementales, tendría que haber pensado que todos los irracionales (o por lo menos sus múltiplos) podían formarse mediante *(a)* la adición de unidades; *(b)* de √2; *(c)* de √3, y los múltiplos de éstas, Claro está que esto hubiera sido un error pero no hay ninguna razón para suponer que existiese su refutación en aquella época; y la proposición de que sólo hay dos clases de irracionales atómicos —las diagonales de los cuadrados y de los cubos— y que todos los demás irracionales son conmensurables con relación a *(a)* la unidad; *(b)* √2 y *(c)* √3, entraña cierto grado de plausibilidad si tenemos en cuenta el carácter relativo de los irracionales. (Me refiero al hecho de que podría decirse con igual razón que la diagonal de un cuadrado con un lado igual a la unidad es irracional o que diado de un cuadrado con una diagonal igual a la unidad es irracional. Debemos recordar también que Euclides, en el libro X, *Def,* 2, llama todavía a todas las raíces cuadradas inconmensurables, «conmensurables por sus cuadrados»). De este modo, Platón podría haber creído en esta proposición, aun cuando hubiera carecido de una prueba válida de su verdad. (Al parecer, el primero que dio una refutación de la misma fue Euclides). Y bien, no puede caber ninguna duda de que existe una referencia a cierta conjetura no probada en el mismo pasaje del *Timeo* en que Platón se refiere a la razón que tuvo para elegir sus triángulos subelementales, pues expresa *(Timeo,* 53c/d): «Todos los triángulos derivan de dos, cada uno de los cuales tiene un ángulo recto…; de estos triángulos, uno (la mitad de un cuadrado) tiene a cada lado la mitad de un ángulo recto… y lados iguales; el otro (el escaleno)… tiene lados desiguales. Supondremos que estos dos constituyen los principios primordiales… de acuerdo con una explicación que combina la probabilidad (o la conjetura probable) con la necesidad (la prueba). Principios como éste y aun otros más remotos todavía, son conocidos por el cielo y por aquellos hombres a quienes aquél ha favorecido». Y

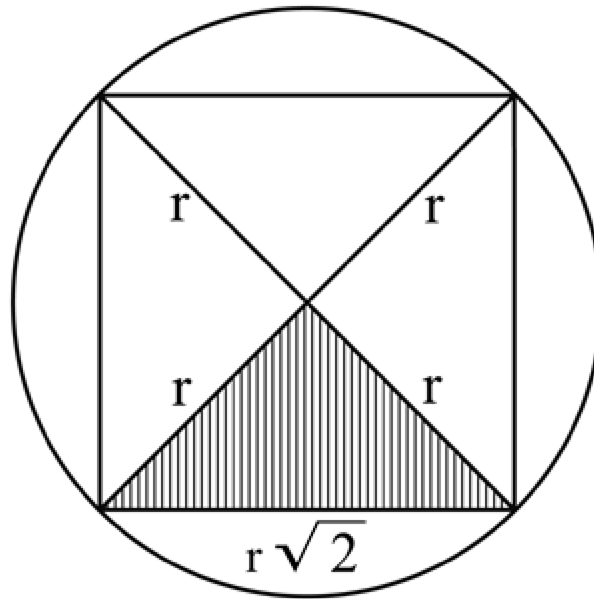
posteriormente, después de explicar que existe un número interminable de triángulos escalenos, de los cuales debe escogerse «el mejor», y tras explicar que él considera como el más perfecto al equivalente a la mitad de un equilátero, expresa *(Timeo,* 54a/b; Cornford debió modificar el pasaje para hacerlo encuadrar dentro de su interpretación; véase su nota 3 a la página 214): «La razón es demasiado larga de contar; pero si alguien somete este asunto a prueba y demuestra que posee esta propiedad, entonces el premio será suyo, con toda nuestra buena voluntad». Platón no dice claramente qué es lo que significa «esta propiedad»; debe tratarse de una propiedad matemática (susceptible de ser probada o refutada) que justifique el que, habiéndose elegido el triángulo que introduce la √2, se eleve la elección del que introduce la √3 a la categoría de «mejor»; y, en vista de las consideraciones anteriores, yo creo que la propiedad en que pensaba Platón debía ser la racionalidad relativa conjeturada de los demás irracionales, es decir, con relación a la unidad, y las raíces cuadradas de 2 y 3.

(4) Quizá pueda deducirse una razón adicional para nuestra interpretación —razón de la cual no hay datos ciertos en el texto platónico— de la siguiente consideración: es un hecho curioso que √2 + √3 se aproxime estrechamente al valor de π. (Quien me llamó la atención sobre este hecho Fue W. Marinelli en un trabajo sobre otro tema). El exceso en la diferencia es menor de 0,0047, es decir, menos del $1^1/_2$ por mil de π r, y tenemos razones para creer que se había probado entonces la existencia de ningún límite superior de π. Una suerte de explicación de esta curiosa coincidencia consistiría en atribuirla al hecho de que la media aritmética de las áreas del hexágono circunscrito y el octágono inscrito, constituye una buena aproximación del área del círculo. Y bien, por un lado sabemos que Bryson operó con las medias de los polígonos circunscritos e inscritos (véase Heath, *op. cit.,* 224); y sabemos, por otro lado (por el *Hipias mayor)* que a Platón le había interesado el problema de la adición de los irracionales, de modo que debe haber hecho la suma √2 + √3. Existen, pues, dos modos por los cuales Platón podría haber descubierto la ecuación √2 + √3 = π y el segundo parece casi ineludible. Resulta plausible entonces que Platón

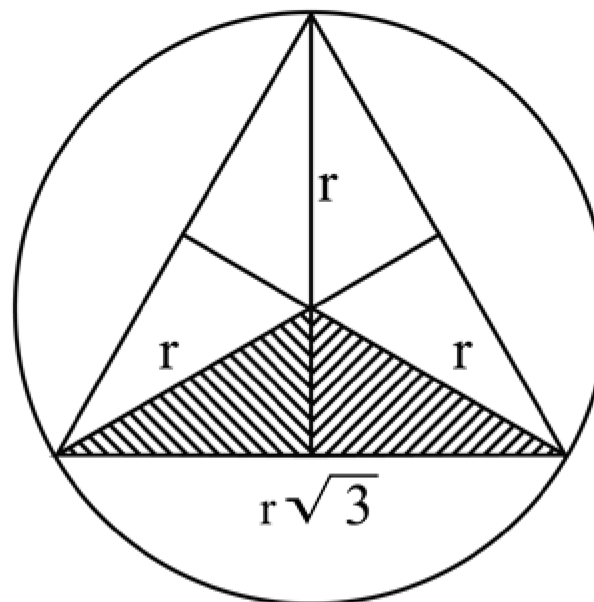
conociera esta ecuación pero ignorando si se trataba de una igualdad exacta o tan sólo de una aproximación. Pero siendo esto así, quizá podamos responder a la «segunda pregunta» mencionada más arriba, en (3), es decir, por qué Platón compuso su cuadrado elemental de cuatro triángulos subelementales (mitades del cuadrado) en lugar de dos, y su triángulo equilátero elemental de seis triángulos subelementales (mitades de equilátero), en lugar de dos. Si examinamos las dos primeras figuras que reproducimos a continuación, veremos que la construcción da realce al centro de los círculos circunscritos e inscritos y, en ambos casos, a los radios del círculo circunscrito. (En el caso del triángulo equilátero, también aparece el radio del círculo inscrito, pero parecería que Platón hubiera estado pensando en el círculo circunscrito, puesto que lo menciona explícitamente en su descripción del método de composición del triángulo equilátero con el nombre de «diagonal», véase el *Timeo,* 54d/e; véase, asimismo, 54b).

Si ahora trazamos estos dos círculos circunscritos o, más específicamente, si inscribimos el cuadrado y el triángulo equilátero elementales en un círculo de radio r, hallaremos que la suma de los lados de estas dos figuras se aproxima a $r\Pi$; en otras palabras, la construcción de Platón sugiere una de las soluciones aproximadas más simples de la cuadratura del círculo, como lo demuestran nuestras tres figuras. En vista de todo esto, bien podría suceder que la conjetura de Platón y su ofrecimiento de «un premio con toda nuestra buena voluntad» —de que hablamos en (3)— se hubieran referido no sólo al problema general de la conmensurabilidad de los irracionales, sino también al problema especial de si a partir de $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ se puede llegar o no a la cuadratura del círculo.

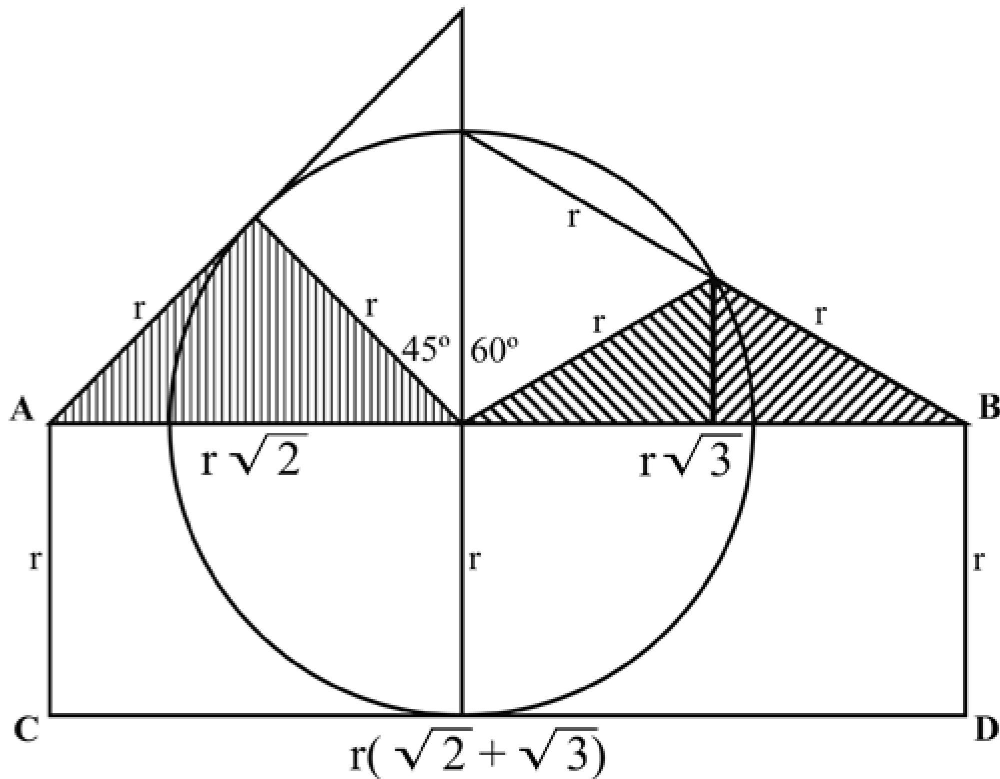
Debo insistir nuevamente en que no poseo ninguna prueba directa de que Platón haya pensarlo en todo esto; pero si consideramos la evidencia indirecta aquí suministrada, la hipótesis ya no parece tan traída por los cabellos. No creo, por lo menos, que lo sea más que la de Cornford; en todo caso, de ser cierta, daría una explicación más adecuada de los pasajes pertinentes



El cuadrado elemental de Platón compuesto de cuatro triángulos rectángulos isósceles subelementales.



El triángulo equilátero elemental de Platón, compuesto de seis triángulos rectángulos escalenos subelementales.



El rectángulo ABCD tiene un área que supera a la del círculo en menos de $1^1/_2$ por mil.

(5) Si hay alguna verdad en nuestra afirmación —desarrollada en la sección (2) de esta nota— de que la inscripción de la Academia platónica significaba: «la aritmética no es suficiente: debéis saber geometría», y en nuestro aserto de que esta insistencia se halla relacionada con el descubrimiento de la irracionalidad de las raíces cuadradas de 2 y 3, ello podría arrojar alguna luz sobre la Teoría de las Ideas, así como también sobre las tan debatidas informaciones de Aristóteles. Explicaría por qué tenía que desaparecer, en razón de este descubrimiento, la concepción pitagórica de que los objetos (formas) eran números y las ideas morales, cocientes de números, para ser reemplazada, como en el *Timeo,* por la teoría de que las formas elementales, límites («*peras*»; véase el pasaje del *Menón,* 75d-76a, a que aludimos más arriba), configuraciones o ideas de las cosas son triángulos. Pero también explicaría por qué —una generación más tarde —·la Academia regresó a la teoría pitagórica. Una vez desvanecida la conmoción provocada por el descubrimiento de la irracionalidad, los

matemáticos comenzaron a acostumbrarse a la idea de que también *los irracionales debían ser números,* pese a cualquier otra consideración, puesto que guardaban entre sí las mismas relaciones elementales de mayor a menor, que los demás números (racionales). Alcanzada esta etapa, desaparecieron las razones contra el pitagorismo, si bien la teoría de que las formas eran números o cocientes de números pasó a significar, después de la admisión de los irracionales, algo diferente de lo que había significado hasta entonces (punto que quizá no fue plenamente apreciado por los adeptos a la nueva teoría). <<

[10] La conocida representación de Temis que nos la muestra con los ojos vendados, es decir, sin prestar atención a los ruegos del suplicante, y llevando una balanza para distribuir la igualdad o para pesar las aspiraciones e intereses de los individuos en litigio, constituye una expresión simbólica de la idea igualitaria de la justicia. No puede utilizarse esta representación, sin embargo, como argumento en favor de la hipótesis de que esta idea fuera corriente en la época de Platón; en efecto, como me informa amablemente el profesor E. H. Gombrich, data del Renacimiento, remontándose a un pasaje de la obra de Plutarco, *De Iside et Osiride,* pero no a la Grecia clásica,

* Por otro lado, es clásica la representación de Dike con los platillos (en relación con una representación semejante de Timócares, una generación después de Platón, ver Eisler, *The Royal of Astronomy,* 1946, págs. 100, 266 y lámina 5) y se remonta probablemente a la identificación por parte de Hesíodo de la constelación de Virgo con Dike (en razón de la proximidad de los platillos). Y debido a los otros datos mencionados para demostrar la asociación de la Justicia o Dike, con la igualdad distributiva, parece probable que la balanza signifique aquí lo mismo que en el caso de Temis.*
<<

[11] *La República,* 440c-d, El pasaje concluye con una típica metáfora del perro ovejero: «o bien, ¿hasta que la voz de su propia razón le hace volver y calmarse al igual que la del pastor al perro?». Véase la nota 32 (2) al capítulo 4. <<

[12] En realidad, Platón lo hace suponer cuando por dos veces presenta a Sócrates vacilante respecto del lugar donde habrá de encontrar la justicia. (Véase 368b y sigs., 432b y sigs).. <<

[13] Evidentemente, Adam pasa por alto (bajo la influencia de Platón) la teoría igualitaria en su nota a *La República,* 331e y sigs., donde dice, probablemente con razón, que «la idea de que la justicia consiste en hacer bien a los amigos y daño a los enemigos, constituye un fiel reflejo de la moralidad griega prevaleciente». Pero yerra cuando añade que era ésta «una idea universal», pues olvida su propio testimonio (nota a 561e28), que demuestra que la igualdad ante las leyes (isonomía) «era la orgullosa aspiración de la democracia», Ver también las notas 14 y 17 a este capítulo.

Una de las referencias más antiguas (si no la más antigua) a la «isonomía» se encuentra en un fragmento original de Alcmeón, el médico (principios del siglo V; ver Diels[5], cap. 24 fragm. 4); éste habla de la isonomía como una condición de la salud y la opone a la «monarquía», el dominio de una sola persona sobre todas las demás. Encontramos aquí, pues, una teoría política del organismo o, mejor dicho, de la fisiología humana. Véase también las notas 32 al capítulo 5 y 59 al capítulo 10. <<

[14] En el discurso de Glaucón incluido en *La República,* 359c se hace, de pasada, una referencia a la *igualdad* (similar a la del *Gorgias, 483c/*d; ver asimismo la presente nota, más abajo, y la 47 de este mismo capítulo), pero el problema no es encarado de lleno. (Para este pasaje, véase la nota 50 a este mismo capítulo).

En el injurioso ataque de Platón contra la democracia (ver el texto correspondiente a las notas 14-18, capítulo 4), aparecen tres referencias burlonas y despectivas al igualitarismo. La *primera* es una observación en el sentido de que la democracia «distribuye la igualdad a los iguales y desiguales por igual» (558c; véase la nota de Adam a 558c16; ver también la nota 1 a este capítulo); lo cual obedece, indudablemente, a una intención irónica. (Ya hemos relacionado la igualdad con la democracia anteriormente, esto es, en la descripción de la revolución democrática; véase *La Rep.,* 557a, citado en el texto correspondiente a la nota 13, capítulo 4). La *segunda* define al «hombre democrático» como aquel que recibe satisfacción de todos sus deseos «igualmente», ya sean buenos o malos; se llama, por consiguiente, «igualitarista» («isonomista»), referencia con doble intención a la idea de «leyes iguales para todos» o «igualdad ante la ley» («isonomía») (véase las notas 13 y 17 a este capítulo). Este intencionado juego de palabras aparece en *La República,* 561e. El camino hasta ese punto ha sido bien preparado, pues la palabra «igual» ya ha sido utilizada tres veces *(La Rep.,* 561b y c) para caracterizar la actitud del hombre para quien todos los deseos y caprichos son «iguales». La *tercera* de estas artimañas baratas constituye una apelación a la imaginación del lector, típica todavía en la actualidad de este tipo de propaganda: «Casi me olvido de mencionar el considerable papel desempeñado por estas famosas "leyes iguales" y esta célebre "libertad" en las relaciones entre hombres y mujeres…» *(La Rep;* 563b).

Además de las pruebas de la importancia del igualitarismo aquí mencionadas (y en el texto correspondiente a las notas 9 y 10 de este capítulo), debemos considerar especialmente el propio testimonio de Platón

en (1) el *Gorgias*, donde expresa (488c/489a; ver también las notas 47, 48 y 50 al presente capítulo): «¿No cree la multitud (o sea, aquí, la mayoría del pueblo)… que la justicia es igualdad?». (2) El *Menexeno* (233c·-239a; ver b nota 19 a este capítulo y el texto). Los pasajes de *Las Leyes* acerca de la igualdad son posteriores a los de *La República* y no pueden ser utilizados como testimonio de que Platón tuviera conciencia del problema cuando escribió *La República;* sin embargo, véase el texto correspondiente a las notas 9, 20 y 21 de este capítulo. <<

[15] He aquí lo que el propio Platón dice con respecto a esta *tercera* observación (563b; véase la última nota): «¿Diremos lo que se nos ha venido a los labios?», con lo cual desea indicar, aparentemente, que no ve ninguna razón para callar la broma. <<

[16] Considero que la versión de Tucídides (II, 37 y sigs). de la oración de Pericles puede reputarse prácticamente auténtica. Con toda probabilidad se hallaba presente cuando Pericles la pronunció y, en todo caso, debió haberla reconstruido con la mayor fidelidad posible. Existen buenas razones para suponer que en aquella Época no era extraordinario que un hombre aprendiese el discurso de otro aun de memoria (véase el *Fedro* de Platón) y la reconstrucción fiel de un discurso de este tipo no es, en realidad, tan difícil como podría pensarse. Platón conocía la oración, ya fuese a través de la versión de Tucídides o por otras fuentes que, en ese caso, debieron haber sido muy parecidas a ésta e igualmente auténticas. Véase asimismo las notas 31 y 34/35 al capítulo 10. (Cabe mencionar aquí que en los comienzos de su carrera, Pericles había hecho concesiones bastante dudosas a los instintos tribales populares y al egoísmo colectivo igualmente popular de la gente; me refiero a la legislación relativa a la ciudadanía, del año 451 a. C. Pero posteriormente rectificó su actitud para con estos asuntos, probablemente bajo la influencia de hombres tales como Protágoras). <<

[17] Véase Heródoto, III, 80, especialmente el elogio de la «isonomía», o sea, la igualdad ante las leyes (III, 80, 6); ver asimismo las notas 13 y 14 a este capítulo. El pasaje de Heródoto que influyó sobre Platón también de otros modos (véase la nota 24 al capítulo 4) es aquel que Platón ridiculiza en *La República,* tal como hiciera con la oración de Pericles; véase la nota 14 al capítulo 4 y la 34 al capítulo 10. <<

[18] Ni siquiera el naturalista Aristóteles se refiere siempre a esta versión naturalista del igualitarismo; por ejemplo, su formulación de los principios de la democracia en la *Política* 1317b (véase la nota 9 a este capítulo y el texto) es completamente independiente de la misma. Pero quizá sea aún más interesante que en el *Gorgias*, donde la oposición entre la naturaleza y la convención desempeña un papel tan importante. Platón presenta al igualitarismo sin cargarlo con la dudosa teoría de la igualdad natural de todos los hombres (ver 488b/489a, citado en la nota 14 a este capítulo, y 483d, 484a y 508a). <<

[19] Véase el *Menexeno,* 238e/239a. El pasaje se encuentra inmediatamente después de una clara referencia a la oración de Pericles (es decir, a la segunda frase citada en el texto correspondiente a la nota 17 de este capítulo). No parece improbable que la reiteración de la expresión «nacimiento igual», en ese pasaje, signifique una alusión despectiva al «bajo» nacimiento de los hijos de Pericles y Aspasia, que fueron reconocidos como ciudadanos atenienses sólo mediante una ley especial en el año 429 a. C. (Véase E. Meyer, *Gesch, d. Alierturns*, vol. IV, pág. 14, nota 392, y pág. 323,558).

Han afirmado algunos (incluso Grote; véase su *Plato*, III, pág 11) que Platón, en el *Menexeno*, «en su propio discurso retórico… abandona la vena irónica», (es decir, que la parte media del *Menexeno,* de la cual ha sido extraída la cita del texto, carece de intención irónica. Pero esta opinión me parece insostenible si se tiene en cuenta el pasaje citado relativo a la igualdad, y el abierto desprecio de Platón en *La República* cuando se ocupa de este punto (véase la nota 14 a este capitulo). Y me parece igualmente imposible poner en duda el carácter irónico del pasaje que precede inmediatamente al citado en el texto, donde Platón dice de Atenas (véase 238c/d): «En *esa época, al igual que en el presente…* nuestro gobierno era siempre una aristocracia aunque se llame a veces democracia, es, en realidad, una aristocracia, vale decir, el gobierno de los mejores con la aprobación de la mayoría…». En razón del odio de Platón hacia la democracia, esta descripción no requiere ningún comentario.

* Otro pasaje indudablemente irónico es el 245c/d (véase la nota 48 al capítulo 8), donde «Sócrates" alaba a Atenas por su consecuente aborrecimiento de los extranjeros y los bárbaros. Puesto que en otra parte (en *La República*, 562c y sig. citado en la nota 48 al capítulo 8) en un ataque contra la democracia —y esto significa la democracia ateniense— Platón se burla de Atenas debido al tratamiento liberal de los extranjeros, su alabanza del *Menexeno* no puede ser sino una ironía: del mismo modo, la liberalidad de Atenas es puesta en la picota por un partidario de Esparta. (A

los extranjeros les estaba prohibido residir en Esparta, desde la sanción de una ley de Licurgo; véase *Las Aves* de Aristófanes). Es interesante señalar, en este sentido, que en el *Menexeno* (236a; véase la nota 15 (1) al capítulo 10), donde «Sócrates» es un orador que ataca a Atenas, Platón dice de éste que había sido discípulo del jefe del partido oligárquico, Antifonte, el orador (de Ramnus; no debe confundírselo con Antifonte el Sofista, que era ateniense); especialmente en vista del hecho de que «Sócrates» realiza una parodia de un discurso registrado por Tucídides, quien parece haber sido en realidad discípulo de Antifonte, al cual admiraba profundamente.* En cuanto a la autenticidad del *Menexeno,* ver también la nota 35 al capítulo 10. <<

[20] *Leyes,* 757a; véase todo el pasaje 757a-e, del cual se han citado más arriba las partes principales, en la nota 9 (1) a este capítulo.

(1) En relación con lo que llamo la objeción corriente contra el igualitarismo, véase también *Las Leyes,* 744b y sigs. «Sería excelente si todos pudieran… tener todas las cosas en igual medida; pero ya que esto es imposible…», etc. El pasaje es particularmente interesante debido al hecho de que muchos escritores que juzgan a Platón sólo sobre la base de *La República* suelen considerarlo enemigo de la plutocracia, pero en este importante pasaje de *Las Leyes* (744b y sigs). Platón exige que «los cargos políticos y las contribuciones, como así también las distribuciones, sean proporcionales al monto de la riqueza de cada ciudadano. Y no sólo dependerán de su virtud o de la de sus antepasados, de su apariencia o del tamaño de su cuerpo, sino también de su riqueza o pobreza. En esta forma cada ciudadano recibirá beneficios y cargas de la manera más equitativa posible, es decir, en proporción a su riqueza, si bien de acuerdo con el principio de la distribución desigual».*· La teoría de la distribución desigual de los honores y, cabe suponer que también de las cargas, en proporción a la riqueza y al tamaño corporal, constituye un residuo, probablemente, de la época heroica de la conquista. Los poderosos, dueños de armas pesadas y costosas y dotados de mayor vigor físico son los que contribuyen a la victoria en mayor medida. (El principio fue aceptado en los tiempos homéricos y puede encontrarse, como lo asegura R. Eisler, en prácticamente todos los casos conocidos de hordas guerreras conquistadoras).* La idea básica de esta actitud, a saber, la de que es injusto tratar igualmente a los desiguales, puede hallarse ya en una observación lateral del *Protágoras,* 337a (ver también el *Gorgias*, 508a y sig. mencionado en las notas 9 y 48 de este capítulo); pero Platón no dio un desarrollo considerable a esta idea antes de escribir *Las Leyes.*

(2) Para la elaboración aristotélica de estas ideas, véase esp. su *Política,* III, 9, 1, 1280a (ver también 1282b-1284b y 1301b29, donde expresa: «Todos los hombres se aferran a algún tipo de justicia, pero sus concepciones son

imperfectas y no abrazan la Idea total. Por ejemplo, piensan de la justicia (los demócratas) que es igualdad, y así es en efecto, si bien no es igualdad para todos, sino tan sólo para los iguales. Y piensan también (los oligarcas) que la justicia es desigualdad; y así es en efecto, aunque no para todos, sino tan solo para los desiguales». Véase asimismo, *Et. a Nicom.*, 1131b27, 1158b30 y sigs.

(3) Contra todo este antiigualitarismo sostengo, con Kant, que debe ser principio de toda moral el que ningún hombre se considere a sí mismo más valioso que otro. Y afirmo que es este principio el único aceptable si se considera la evidente imposibilidad de juzgarse a sí mismo imparcialmente. No puedo comprender, por lo tanto, la siguiente observación de un autor de tantos méritos como Catlin *(Principles*, 314): «Hay algo profundamente inmoral en la moralidad de Kant, quien se esfuerza por poner a todas las personalidades en un mismo nivel… e ignora el precepto aristotélico de hacer iguales a los iguales y desiguales a los desiguales. Un hombre no puede poseer socialmente los mismos derechos que otro… Quien escribe estas líneas no podría estar preparado de forma alguna para negar que… hay algo en la “sangre”». Y yo me pregunto: si hubiera algo en la «sangre», o en la desigualdad de talento, etc.; y aun si valiera la pena perder el tiempo en verificar esta diferencia, y aun si fuera posible hacerlo, ¿por qué, entonces, habría de tomárselas como base de mayores derechos y no tan sólo de mayores obligaciones? (Véase el texto correspondiente a las notas 31/32 al capítulo 4). Debo confesar que no logro advertir la profunda inmoralidad del igualitarismo de Kant. Y no logro ver tampoco en qué basa Catlin su juicio moral, ya que considera a la moral una cuestión de gusto. ¿Por qué habría de ser el «gusto» de Kant profundamente inmoral? (No está de más mencionar que es el mismo «gusto» del cristianismo). La única respuesta admisible a esta pregunta es que Catlin juzga desde su punto de vista positivista (véase la nota 18 (2 I) al capítulo 5) y que reputa inmoral a la exigencia cristiana y kantiana porque contradice las valoraciones morales impuestas positivamente dentro de nuestra sociedad contemporánea.

(4) Debemos a Rousseau una de las mejores respuestas que se hayan dado nunca a todos estos antiigualitaristas. Digo esto pese a opinar que su

romanticismo (véase la nota 1 a este capítulo) constituyó una de las influencias más perniciosas en la historia de la filosofía social. Pero esto no impide que haya sido también lino de los pocos autores realmente brillantes que se movieron en este terreno. Cito aquí una de las excelentes observaciones contenidas en el *Origen de la desigualdad* (ver, por ejemplo, la edición «*Everyman*» del *Contrato Social (Social Contract),* pág. 174; la cursiva es mía); y quiero llamar la atención del /lector sobre la digna formulación de la última frase de dicho pasaje: «Concibo dos tipos de desigualdad en la especie humana: una, que llamo natural o física, por ser establecida por la naturaleza, consiste en las diferencias de edad, salud, vigor físico y cualidades mentales o espirituales; la otra, que podría llamarse moral o política, depende de una suerte de convención y es establecida, o por lo menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Reside en los diferentes privilegios de que disfrutan algunos hombres…, tales como el de ser más ricos, poseer más honores o más poder… Es inútil preguntarse cuál es la fuente de la desigualdad natural, porque la pregunta misma queda contestada por la simple definición de la palabra. *E igualmente, es todavía más inútil interrogarse acerca de si hay o no alguna relación esencial entre las dos desigualdades;* en efecto, esto sólo equivaldría a preguntar, en otras palabras, si aquellos que mandan son o no necesariamente mejores que los que obedecen, y si la fuerza del cuerpo o de la mente, de la sabiduría o la virtud, se dan siempre… en proporción al poder o la riqueza de un hombre; *cuestión apta quizá para ser discutida por esclavos al alcance del oído de sus amos, pero altamente inconveniente para hombres razonables y libres que buscan la verdad».* <<

[21] *La República,* 558c; nota 14 a este capítulo (el primer pasaje del ataque contra la democracia). <<

[22] *La República,* 433b, Adam, quien también reconoce que el pasaje fue escrito a modo de argumento, trata de reconstruirlo (nota a 433b11); pero confiesa que «Platón rara vez deja tanto en su razonamiento para ser llenado mentalmente». <<

[23] *La República,* 433c/434a. Para una continuación del pasaje, véase el texto correspondiente a la nota 40 de este capítulo; en cuanto a la preparación para la misma en las primeras partes de *La República,* ver la nota 6 a este capítulo. He aquí cómo comenta Adam el pasaje que nosotros hemos llamado «segundo argumento» (nota a 433c35): «Platón busca un punto de contacto entre su propia concepción de la justicia y el significado jurídico popular de la palabra…» (véase el pasaje citado en el párrafo siguiente del texto), Adam trata de defender el argumento de Platón de la censura de un crítico (Krohn) quien vio, aunque quizá no con toda claridad, que había algo equivocado en él. <<

[24] Las citas mencionadas en este párrafo pertenecen a *La República,* 430d y sigs. <<

[25] Este recurso parece haber tenido éxito aun con un crítico tan sagaz como Gomperz, quien, en su breve crítica *(Pensadores griegos,* libro V, II, 10; edición alemana, vol. II, págs. 378/379), omite mencionar la debilidad del argumento y llega a decir, incluso, comentando los dos primeros libros (V, II, 5; pág. 368): «Si sigue a esto una exposición que podría describirse como un milagro de claridad, precisión y auténtico carácter científico…», «agregando que los interlocutores de Platón, Glaucón y Adeimanmanto, «llevados por su ardiente entusiasmo… desechan y evitan toda solución superficial».

En cuanto a mis observaciones sobre la temperancia en el párrafo siguiente del texto, ver el siguiente pasaje del «Análisis» de Davies y Vaughan (véase la edición del *Golden Treasure* de *La República,* página XVIII; la cursiva es mía): «La esencia de la temperancia es la contención. La esencia de la temperancia política reside en el reconocimiento del *derecho del organismo gobernante a la lealtad y obediencia de los gobernados*». Lo cual puede demostrar que mi interpretación de la idea platónica de la temperancia es compartida (si bien expresada con otras palabras) por los partidarios de Platón. Podría agregar que «la temperancia», es decir, la satisfacción con la propia posición, es la virtud compartida por las tres clases, si bien es la única de la cual pueden participar los trabajadores. De este modo, la virtud al alcance de los artesanos o asalariados es la temperancia; las virtudes al alcance de los auxiliares son la temperancia y el coraje, y de los guardianes, la temperancia, el coraje y la sabiduría.

El «extenso prefacio» también citado en el párrafo siguiente es de *La República,* 43b y sigs. <<

[26] Cabe hacer aquí un comentario terminológico sobre la palabra «colectivismo». Lo que H. G. Wells llama «colectivismo» no tiene nada que ver con lo que entendemos nosotros por este nombre. Wells es un individualista (en mi sentido de la palabra), como se pone de manifiesto particularmente en sus *Rights of Man* y su *Common Sense of War and Peace,* que contienen formulaciones muy aceptables de las exigencias de un individualismo igualitario. Pero también cree, con razón, en la planificación racional de las instituciones políticas, con el fin de favorecer la libertad y el bienestar de los seres humanos individuales. Es a esto a lo que llama «colectivismo»; para describir lo que creo que equivale a su «colectivismo» yo usaría una expresión más o menos de este tipo: «Planificación institucional racional para la libertad». Quizá esta expresión sea larga y torpe, pero evita el peligro de que se interprete el término «colectivismo» en el sentido igualitarista con que tan frecuentemente se usa, no sólo en este libro. <<

[27] *Las Leyes*, 903c; ver el texto correspondiente a la nota 35, capítulo 5. El «preámbulo» mencionado en el texto («pero necesita… algunas palabras de consejo que actúen como incentivo sobre él», etc). es de *Las Leyes,* 903b. <<

[28] Hay una cantidad de pasajes en *La República* y en *Las Leyes* donde Platón advierte a sus lectores contra el desenfrenado egoísmo colectivo; véase, por ejemplo, *La República*, 519c y los pasajes aludidos en la nota 41 a este capítulo.

En cuanto a la pretendida identidad entre el colectivismo y el altruismo, cabe referirse a la apropiada pregunta de Sherrinton, quien se interroga en *Man on His Nature* (pág. 388): «¿Tiene altruismo el rebaño?». <<

[29] En relación con el erróneo desprecio que guardaba Dickens hacia el Parlamento, véase también la nota 23 al capítulo 7. <<

[30] Aristóteles, *Política*, III, 12, I (1282b); véase el texto a las notas 9 y 20, a este capítulo. Véase también la observación de Aristóteles en *Pol.,* III, 9, 3 1280a, en el sentido de que la justicia incumbe a las personas tanto como a las cosas. Confróntese con la cita de Pericles que reproducimos más adelante en este párrafo, el texto correspondiente a la nota 16 de este capítulo y a la 31 del capítulo 10. <<

[31] Esta observación corresponde a un pasaje *(La Rep.,* 519e y sig). citado en el texto correspondiente a la nota 35 del capítulo 5. <<

[32] Los importantes pasajes de *Las Leyes* citados (1) en el párrafo presente y (2) en el siguiente, son:

(1) *Las Leyes,* 739c y sigs. Platón se refiere aquí a *La República* y en particular, aparentemente, a *La Rep.,* 462a y sig., 424a y 449e. (Puede hallarse una lista de pasajes sobre el colectivismo y el holismo en la nota 35 al capítulo 5. En cuanto a su comunismo, ver la nota 29 (2) al capítulo 5 y otros lugares que allí se mencionan). El pasaje aquí citado comienza de modo característico en Platón, a saber, con una cita de la siguiente máxima pitagórica: «Los amigos tienen en común todas las cosas que poseen». Véase la nota 36 y el texto; ver, asimismo, las «comidas comunes» mencionadas en la nota 34.

(2) Las Leyes, 942a y sig.; ver la nota siguiente. Gomperz alude a ambos pasajes tildándolos de antiindividualistas *(op. cit.*, vol. II, 406). <<

[33] Véase la nota 42, capítulo 4 y texto. La cita que sigue en este párrafo corresponde a *Las Leyes,* 942a y sig. (véase la última nota).

No debemos olvidar que en *Las reyes* (como en *La República*) la educación militar es obligatoria para todos aquellos que tienen permiso para portar armas, es decir, para todos los ciudadanos, todos los que gozan de derechos civiles (véase *Las Leyes*, 753b). Tocios los demás son «banáusicos», si no esclavos (véase *Las Leyes, 741e* y 743d y la nota 4 al capítulo 11).

Es curioso que Barker, *enemigo* del militarismo, crea que Platón tenía ideas similares a las suyas *(Greek Political Theory,* 298-301). Verdad es que Platón no defendió la guerra y *que,* incluso, habló contra la misma. Pero son muchos los militares que llenándose siempre la boca con la paz, no han hecho sino guerrear; y el Estado platónico se halla gobernado por la casta militar, es decir, por los ex soldados más sabios. Esta observación vale tanto para Las Leyes (véase 753b) como para *La República.* <<

[34] Una estrictísima legislación acerca de las comidas —especialmente las «comidas comunes»— y también sobre los hábitos relativos a la bebida, desempeña en Platón un papel considerable; véase, por ejemplo, *La República*, 416e, 458c, 547d/e; Las Leyes, 625e, 633a (donde se declara que las comidas comunes obligatorias han sido instituidas con vistas a la guerra), 762b, 780-783, 806e y sig. 839c, 842h. Platón destaca permanentemente la importancia de las comidas comunes, de acuerdo con las costumbres cretenses y espartanas. Es sumamente interesante, asimismo, la preocupación del tío de Platón, Critias, por estos asuntos. (Véase Diels[2], Critias, fr. 33).

En cuanto a la alusión a la anarquía de las bestias salvajes al final de la cita que nos ocupa, véase también *La República;* 563c. <<

[35] Véase la edición de *Las Leyes* de E. B. England, vol. I, pág. 514, nota a 739b8 y sigs. Las citas de Barker corresponden a *op. cit.,* págs. 149 y l48. En las obras de la mayoría de los platónicos puede hallarse infinidad de pasajes similares. Ver, sin embargo, la observación de Sherrington (véase la nota 28 a este capítulo) de que difícilmente sea correcto decir que una manada o un rebaño se halle inspirado por el altruismo. El instinto colectivo y el egoísmo tribal no deben ser mezclados ni confundidos con la generosidad. <<

[36] Véase *La República,* 424a, 449c; *Fedro,* 279c; *Las Leyes,* 730c; ver la nota 32 (1). (Véase asimismo, *Lysis,* 207c, y Eurípides, *Orest.,* 725). En cuanto a la posible vinculación de este principio con el cristianismo de los primeros tiempos y el comunismo marxista, ver la nota 29 (2) al capítulo 5.

Con respecto a la teoría individualista de la justicia y la injusticia del *Gorgias*, véase v. gr. los ejemplos suministrados en dicho diálogo, 468b y sig., 508d/e. Probablemente, estos pasajes muestren todavía influencia socrática (véase la nota 56 al capítulo 10). Donde mejor se expresa el individualismo de Sócrates es en su famosa doctrina de la autosuficiencia del hombre bueno, doctrina mencionada por Platón en *La* República (387d/c), pese al hecho de que contradice de plano una de las principales tesis de dicha obra, a saber, la de que sólo el Estado puede bastarse a sí mismo.

(Véase la nota 25 y el texto correspondiente a ésta y a las notas siguientes del capítulo 5). <<

[37] *La República*, 368b/c. <<

[38] Véase especialmente *La República*, 344a y sigs. <<

[39] Véase *Las Leyes*, 923b. <<

[40] *La República*, 434a/c. (Véase también el texto correspondiente a la nota 6 y la nota 23 a este capítulo, y notas 27 (3) y 31 al capítulo 4). <<

[41] *La República*, 466b/c. Véase también *Las Leyes*, 715b/c, y muchos otros pasajes contra el erróneo uso antiholístico de las prerrogativas de clase. Ver también la nota 28 a este capítulo y la 25 (4) al capítulo 7. <<

[42] El problema al que aquí se alude es el de la «paradoja de la libertad»; confróntese la nota 4 al capítulo 7. Para el problema del control estatal de la educación véase la nota 13 al capítulo 7. <<

[43] Véase Aristóteles, *Política*, III, 9, 6 y sigs. (1280a). Véase Burke, *French Revolution* (*La Revolución Francesa*) (ed. 1815; vol. V 184; el pasaje está bien citado por Jowett en sus notas al pasaje de Aristóteles; ver su edición de *La Política* de Aristóteles, vol. II (126).

La cita de Aristóteles transcrita posteriormente *en* el mismo párrafo, corresponde a *op. cit.,* III, 9, 8 (1280b).

Field, por ejemplo, efectúa una crítica semejante (en su obra *Plato and His Contemporaries*, 117): «No se trata de que la ciudad y sus leyes ejerzan una acción educativa sobre el carácter moral de los ciudadanos». Sin embargo, Green ha demostrado claramente (en *sus Lectures on Political Obligation)* que al estado no le es posible imponer la moral por medio de leyes. Este autor habría estado de acuerdo, por cierto, con la fórmula: «Queremos moralizar la política y no hacer política con la moral». (Ver el final del párrafo, en el texto). La opinión de Green se halla anticipada por Spinoza *(Trat. Tcol. Pol.,* cap. 20): «Quien trate de regularlo todo con la ley es más probable que favorezca el vicio en lugar de sofocarlo». <<

[44] A mi juicio, la analogía entre la paz civil y la internacional, y entre la delincuencia ordinaria y la internacional, es fundamental para toda tentativa de control de los crímenes internacionales. En relación con esta analogía y sus limitaciones, como así también con la pobreza del método historicista en estos problemas, véase la nota 7 al capítulo 9.

* Cabe mencionar, entre aquellos que consideran un sueño utópico la adopción de métodos racionales para la consolidación de la paz internacional, a H. J. Morgenthau (confróntese su libro, *Scientific Man Versus Power Politics* [*El hombre de ciencia frente a la política del poder*], edición inglesa, 1947). Podemos caracterizar sumariamente la posición de este autor como la de un historicista decepcionado. Morgenthau comprende que las predicciones históricas son imposibles, pero puesto que supone (por ejemplo, con los marxistas) que el campo de aplicabilidad de la *razón* (o del método científico) se halla limitado al campo de la *previsibilidad* de los hechos históricos, que la razón es inaplicable al terreno de los problemas internacionales.

La conclusión no se sigue necesariamente, sin embargo, pues, predicción científica y predicción en el sentido de la profecía histórica no es lo mismo. (Ninguna de las ciencias naturales, prácticamente, con la única excepción de la teoría del sistema solar, se propone cosa alguna que se parezca a la profecía histórica.) La tarea de las ciencias sociales no consiste en predecir «direcciones» o «tendencias» del desarrollo, ni tampoco es esto lo que deben hacer las ciencias naturales. «Lo mejor que pueden hacer las llamadas "leyes sociales" es exactamente lo mismo que pueden hacer las llamadas "leyes naturales", esto es, indicar ciertas direcciones… Cuáles condiciones habrán de presentarse realmente para determinar la orientación de los procesos en determinada *dirección*, es cosa que ni las ciencias naturales ni las sociales pueden predecir. Tampoco pueden prever con más certeza que la de un alto grado de probabilidad que, dadas ciertas condiciones, habrá de prevalecer determinada tendencia», expresa Morgenthau, págs. 120 y sig. (la cursiva es mía). Pero las ciencias naturales

no se proponen la predicción de estas tendencias y sólo los historicistas creen que ellas y las ciencias sociales aspiran a dichos fines. En consecuencia, la comprensión de que no es posible alcanzar esta meta tendrá por fuerza que desilusionar al historicista. «Muchos… investigadores científicos de la política sostienen, sin embargo, que es posible… predecir… efectivamente los hechos sociales con un alto grado de certeza. En realidad… son víctimas de… espejismos», expresa Morgenthau. Por cierto que estoy de acuerdo; pero lo único que esto demuestra es que el historicismo debe ser desechado. No obstante, suponer que el repudio del historicismo en la política equivale al del racionalismo, revela un prejuicio fundamentalmente historicista, a saber, el de que al profecía histórica constituye la base de toda política racional. (En el comienzo del capítulo 1 mencionamos esta idea como producto típico del historicismo.)

Morgenthau ridiculiza todas las tentativas de poner el poder bajo el control de la razón y de suprimir las guerras, por considerar que derivan de un racionalismo científico inaplicable a la sociedad por su propia esencia. Pero es evidente que en esto se excede. En muchas sociedades se ha logrado establecer la paz civil, pese a que la codicia de poder, característica del género humano, tendría que haberlo impedido según la teoría de Morgenthau. Admite el hecho, por supuesto, pero no advierte que destruye la base teórica de sus románticas afirmaciones.* <<

[45] La cita corresponde a la *Política* de Aristóteles, III, 9, 8 (1280).

(1) En el texto digo «además», porque creo probable que los pasajes a que se hace alusión allí, esto es, la *Política*, III, 9, 6, y III, 9, 12, representen también las ideas de Licofrón. He aquí las razones que tengo para creerlo: desde III, 9, 6, hasta III, 9, 12, Aristóteles se dedica a efectuar la crítica de la doctrina que nosotros hemos llamado proteccionista. En III, 9, 8, citado en el texto, le atribuye directamente a Licofrón una formulación concisa y perfectamente clara de dicha doctrina. Por las demás referencias de Aristóteles a Licofrón (ver (2) en esta nota) resulta probable que, dada la edad de éste, haya sido, si no el primero, por lo menos uno de los primeros en formular el proteccionismo. De este modo, parece razonable suponer (aunque sin ningún grado de certeza) que todo el ataque contra el proteccionismo, de III, 9, 6, a III, 9, 12, se halla dirigido contra Licofrón y que las diversas aunque equivalentes expresiones de esta teoría son todas suyas. (Cabe mencionar, asimismo, que en *La Rep.*, 358c, Platón dice del proteccionismo que es unas «opinión corriente»).

(2) En cuanto al igualitarismo de Licofrón, véase la nota 13 al capítulo 5. Jowett (en su *Aristotle's Politics*, II, 26) califica a Licofrón de «retórico oscuro»; pero Aristóteles debe haber tenido una opinión muy distinta, pues en los escritos que de él nos han llegado lo menciona por lo menos seis veces. (En *Pol., Ret., Freg., Metaf., Fis., Sof., El.*).

Es improbable que Licofrón fuera mucho más joven que Alcidamas, su colega en la escuela de Georgias, puesto que su igualitarismo no hubiera llamado tanto la atención si hubiera sido conocido después de que Alcidamas sucedió a Gorgias en la dirección de la escuela. Las inquietudes epistemológicas de Licofrón (mencionadas por Aristóteles en la *Metafísica,* 1045b9 y en la *Física* 185b27) son muy dignas de ser tenidas en cuenta, pues tornan probable el que haya sido alumno de Gorgias en un período anterior, es decir, antes de que Gorgias se circunscribiera de forma prácticamente exclusiva a la retórica. Claro está que cualquier opinión

acerca de Licofrón debe rozar por fuerza lo conjetural, debido a los escasos datos que tenemos de él. <<

[46] Barker, *Greek Political Theory,* I, pág. 160. Para la crítica de Hume de la versión histórica de la teoría contractual, ver la nota 43 al capítulo 4. En cuanto a la afirmación ulterior de Barker (pág. 161) de que la justicia platónica, en oposición a la correspondiente a la teoría contractual, no es «algo externo» sino más bien interno con respecto al alma, me permitiré recordarle al lector las frecuentes recomendaciones de Platón de usar severas sanciones para alcanzar la justicia; permanentemente aconseja el uso de la «persuasión y la *fuerza»* (véase las notas 5, 10 y 18 al capítulo 8). Por otro lado, algunos Estados democráticos modernos han demostrado que es posible mostrarse liberales e indulgentes sin aumentar el índice de delincuencia.

En cuanto a mi observación de que Barker (como yo) ve en Licofrón al originador de la teoría contractual. véase Barker, *op. cit., pág.* 63: «Protágoras no se anticipó al sofista Licofrón al elaborar la teoría del Contrato». (Véase con esto el texto correspondiente a la nota 27 al capítulo 5). <<

[47] Véase *Gorgias*, 483b y sig. <<

[48] Véase *Gorgias*, 488e y sig.

Por la forma en que Sócrates le contesta aquí a Calicles, parece posible que el Sócrates histórico (véase la nota 56, al capítulo 10) haya rebatido los argumentos a favor del naturalismo biológico del tipo de Píndaro, razonando de la manera siguiente: si es natural que mande el más fuerte, entonces es natural que impere la igualdad, puesto que la multitud (que demuestra su fuerza por el hecho de que gobierna) exige la igualdad. En otras palabras, es muy probable que haya demostrado el carácter vacío y ambiguo de la exigencia naturalista. Y su éxito puede haberle dado a Platón la idea de elaborar su propia versión del naturalismo.

No veo ninguna razón para que la observación posterior de Sócrates (508a) sobre la «igualdad geométrica» sea interpretada necesariamente en sentido antiigualitarista, es decir, para que signifique lo mismo que la «equidad proporcional» de *Las Leyes,* 744b y sigs. y 757a-e (véase las notas 9 y 20 (1) a este capítulo). Esto es lo que Adam sugiere en su segunda nota a *La República,* 558c15. Pero quizá haya algo en esta sugerencia, pues la igualdad «geométrica» del *Gorgias* (508a) parece revelar una influencia pitagórica (véase la nota 56 (6) al capítulo 10; ver también las observaciones formuladas en esa nota acerca del *Cratilo)* y bien podría constituir una alusión a las «proporciones geométricas». <<

[49] *La República,* 358e. Glaucón renuncia a su paternidad en 358c. Al leer este pasaje, lo que más llama la atención es el problema de «naturaleza versus convención», que desempeña en él un papel fundamental, como así también en el discurso de Calicles incluido en el *Gorgias.* Sin embargo, el interés primordial de Platón en *La República* no es refutar el convencionalismo, sino acusar de egoísta el enfoque proteccionista racional. (Que la teoría contractual convencionalista no constituía el principal enemigo de Platón se desprende de las notas 27-28 al capítulo 5 y el texto). <<

[50] Si comparamos la exposición que hace Platón del proteccionismo en *La República* con la del *Gorgias,* hallamos que se trata en verdad de la misma teoría, si bien en *La República* se hace mucho menos hincapié en la *igualdad.* Esto no quiere decir que no se la menciona, aunque sólo de pasada, V. gr., en *La Rep.,* 359c: «La ley convencional.; hace que la naturaleza se vea obligada por la fuerza a rendir tributo a la igualdad». Esta observación hace mayor la similitud con el discurso de Calicles. (Ver el *Gorgias,* esp. 483c/d). Pero en oposición a lo hecho en el *Gorgias,* Platón abandona aquí de inmediato el tema de la igualdad (o más bien, casi no lo considera siquiera) para no volver más sobre él, lo cual demuestra de forma bastante obvia que procuraba concienzudamente evitar el problema. En su lugar, se explaya con la descripción del egoísmo cínico, que nos presenta como la única fuente de origen del proteccionismo. (Con respecto al silencio de Platón acerca del igualitarismo, véase, esp., la nota 14 a este capítulo y el texto). A. E. Taylor, en *Plato: The Man and His Work* (1926), pág. 268, sostiene que en tanto que Calicles parte de la «naturaleza», Glaucón parle de la «convención». <<

[51] Véase *La República;* 359a; las siguientes alusiones del texto se refieren a 359b, 360d y sigs.; ver también 358c. En cuanto a la «insistencia», véase 359a-362c y la elaboración del razonamiento hasta 367e. La descripción de las tendencias nihilistas del proteccionismo llena nueve páginas enteras de la edición *Everyman de la. República,* lo cual basta para dar una idea de la importancia que Platón le asignaba. (En *Las Leyes* hay un pasaje paralelo en 890a y sig).. <<

[52] Una vez finalizada la exposición de Glaucón, Adeimanto pasa a ocupar su lugar (con un reto a Sócrates sumamente interesante y, en verdad, adecuado, para que haga la crítica del utilitarismo), si bien no antes de haber declarado Sócrates que considera excelente la exposición hecha por Glaucón (362d). El discurso de Adeimanto constituye una enmienda del de Glaucón y reitera que lo que nosotros llamamos proteccionismo deriva del nihilismo de Trasímaco (ver especialmente 367a y sigs).. Después de Adeimanto habla el propio Sócrates, lleno de admiración por Glaucón y Adeimanto, que conservan su fe en la justicia pese a *haber defendido de forma tan convincente la causa de la injusticia,* esto es, la teoría de que conviene cometer injusticias mientras podamos «eludirlas». Al hacer hincapié en la excelencia de los argumentos de Glaucón y Adeimanto, «Sócrates» (es decir, Platón) da a entender que estos razonamientos constituyen una apropiada exposición de las ideas debatidas y enuncia por fin su propia teoría, no a fin de demostrar que la exposición de Glaucón necesita enmiendas, sino —tal como él lo destaca— para demostrar que, contrariamente a lo sostenido por los proteccionistas, la justicia es buena, y mala la injusticia. (No debe olvidarse —véase la nota 49 a este capítulo— que el ataque de Platón no se halla dirigido contra la teoría contractual como tal, sino únicamente contra el proteccionismo; en efecto, el propio Platón no tarda en adoptar la teoría contractual [*La Rep.,* 369b-c; véase el texto correspondiente a la nota 29 del capítulo 5] por lo menos en parte, incluida la teoría de que la gente «se establece en grupos "porque" todos esperan, de este modo, favorecer sus propios intereses»).

Cabe mencionar también que el pasaje culmina con el impresionante aserto de «Sócrates» citado en el texto correspondiente a la nota 37 de este capítulo. Esto demuestra que Platón combate el proteccionismo, limitándose a identificarlo con una forma inmoral e impía del egoísmo.

Finalmente, al formar nuestro juicio acerca del procedimiento de Platón no debemos olvidar que a éste le gusta argüir en contra de la retórica y el sofismo; ¿no fue él, acaso, quien con sus persistentes ataques a los

«sofistas» provocó las asociaciones despectivas que encierra actualmente para nosotros esa palabra? Por eso creo que tenemos toda la razón del mundo para censurarlo cuando él mismo utiliza, a su vez, recursos retóricos y sofísticos en lugar de un auténtico razonamiento. (Véase también la nota 10 al capítulo8). <<

[53] Podemos considerar a Adam y Barker como los más representativos de los platónicos aquí mencionados. Adam dice de Glaucón (nota a 358c y sigs)., que éste resucita la teoría de Trasímaco, agregando (nota a 373a y sigs). que dicha teoría es «la misma que más tarde [en 358c y sigs.] vuelve a presentar Glaucón». Barker dice (op. cit.; pág. 159) de la teoría que nosotros llamamos proteccionismo y la que él da el nombre de «pragmatismo», que «responde al mismo espíritu de Trasímaco». <<

[54] Que el gran escéptico Carnéades creía en la exposición platónica se desprende de Cicerón (De República, III, 8, 13, 23), quien presenta la versión de Glaucón, prácticamente sin modificaciones, como la teoría adoptada por Carnéades. (Ver también el texto correspondiente a las notas 65 y 66 y la nota 56 de capítulo 10).

En este sentido, debo expresar mí gran satisfacción por el hecho de que los anti humanitaristas siempre han juzgado necesario recurrir a nuestros sentimientos humanitarios, como así también por el de que a menudo han logrado persuadirnos de su sinceridad. Ello demuestra que tienen plena noción de que estos sentimientos se hallan profundamente arraigados en la mayoría de nosotros y que la desdeñada «multitud» es quizá demasiado buena, demasiado cándida, demasiado sencilla, pero nunca demasiado mala; y mientras tanto está dispuesto a oír de sus «superiores», muchas veces inescrupulosos, que es egoísta, indigna y de mentalidad materialista, capaz tan sólo de pensar en «llenarse el vientre como las bestias». <<

[1] Véase el texto correspondiente a las notas 2/3 al capítulo 6. <<

[2] J. S. Mill ha expresado ideas semejantes; así, dice en su *Lógica* (primera edición [inglesa], pág. 557 Y sig).: «Si bien los actos de los gobernantes no están, de ningún modo, enteramente determinados por sus intereses egoístas, es necesario adoptar medidas constitucionales a modo de garantía contra dichos intereses». De forma semejante, expresa en *La sujeción de las mujeres* (pág. 551 de la edición de *Everyman,* la cursiva es mía): «¿Quién duda que bajo el gobierno absoluto de un hombre bueno no pueda haber una gran felicidad, imperando el bien y el amor? Sin embargo, *las leyes y las instituciones deben adaptarse, no a los hombres buenos, sino a los malos».* Pese a estar de acuerdo con la parte subrayada de la oración, no creo que esté justificada realmente la concesión involucrada en su primera parte (véase esp. la nota 25 (3) a este capítulo). Otra concesión semejante puede hallarse en un pasaje excelente de su obra *Gobierno representativo* (1861; ver esp. pág. 49), donde Mill combate el ideal platónico del filósofo rey debido a que, especialmente si *su gobierno es benévolo*, habrá de suponer la «remuneración» de la voluntad y la capacidad del ciudadano corriente para juzgar la política.

Cabe destacar que esta concesión de J. S. Mill formaba parte de una tentativa de resolver el conflicto planteado entre el *Essay on Government* de J. Mill y el «famoso ataque de Macaulay» contra él (como J. S. Mill lo llama; véase su *Autobiografía*, cap. V, una etapa más adelante, primera edición [inglesa], 1873, págs. 157-161; las críticas de Macaulay fueron publicadas por primea vez en la *Edinburgh Review,* marzo 1829, junio 1829, octubre 1829). Esta polémica desempeñó un importante papel en la evolución de J. S. Mill; su tentativa de resolverla determinó, en realidad, el objetivo y el carácter últimos de su *Lógica* («los capítulos principales de lo que publiqué más tarde sobre la Lógica de las Ciencias Morales»), como nos dice en su autobiografía.

He aquí la solución que nos propone J. S. Mill para el conflicto planteado entre su padre y Macaulay. Dice Mill que su padre tenía razón al creer que la política era una ciencia deductiva, pero que erraba al sostener que «el

tipo de deducción [era] el de… la geometría pura», en tanto que Macaulay tenía razón al creer que era de carácter más experimental, pero erraba al considerarla equivalente al «método puramente experimental de la química». Según J. S. Mill, la verdadera solución para el método adecuado de la política es el método deductivo de la dinámica, caracterizado, a su juicio, por la suma de efectos, tal como la ilustra el principio de la composición de las fuerzas.

No creo que haya nada medular en este análisis (basado, aparte de otras cosas, en una interpretación errónea de la dinámica y la química); sin embargo, lo poco que contiene por lo menos parece defendible.

James Mill, como tantos otros antes que él, trató de «deducir la ciencia del gobierno a partir de los principios de la naturaleza humana», como decía Macaulay (hacia el final de su primer artículo) quien estaba en lo cierto, creo yo, cuando calificaba esta tentativa de «absolutamente imposible». Igualmente, quizá pudiera describirse el método de Macaulay como bastante más empírico, en la medida en que hacía pleno uso de los hechos históricos con el fin de refutar las teorías dogmáticas de J. Mill. Pero el método que puso en práctica nada tiene que ver con el de la química o con el que J. S. Mill creía que utilizaba la química (ni tampoco con el método inductivo de Bacon que mereció los elogios de Macaulay, irritado por el silogismo de J. S. Mill). Se trataba simplemente del método de rechazar demostraciones lógicas sin validez, en un campo donde no era posible demostrar lógicamente ningún punto de importancia, y de discutir las teorías y situaciones posibles a la luz de distintas doctrinas y alternativas, y de la evidencia fáctica de la historia. Uno de los principales tópicos discutidos era el que J. Mill creía haber demostrado: que una monarquía o aristocracia debía producir necesariamente un gobierno de terror, punto que no era difícil refutar con ejemplos. Los dos pasajes de J. S. Mill citados al comienzo de esta nota demuestran la influencia de esta refutación.

Macaulay siempre insistió en que sólo deseaba rechazar las pruebas de Mill y no pronunciarse sobre la verdad o Falsedad de sus pretendidas conclusiones. Esto sólo debiera bastar para poner en claro que no intentó practicar el método inductivo que tanto elogiaba. <<

[3] Alusión al conocido libro de Aldous Huxley, *Brave New World,* traducido al castellano con el título *Un mundo mejor. (N. del t)*. <<

[4] Véase, por ejemplo, la observación de E. Meyer (*Gesch. d. Altertums.,* V, pág. 4) en el sentido de que «el poder es, en su propia esencia, indivisible». <<

[5] Véase *La República*, 562b-565e. En el texto, me he referido especialmente a 562c: «¿No conduce a los hombres el exceso [de libertad] a un estado tal que empiezan a desear ardientemente una tiranía?». Véase además, 563d/e: «Y al final, como sabes muy bien, terminan por no prestar ninguna atención a las leyes, escritas o no, puesto que no desean tener ningún déspota de ninguna naturaleza sobre ellos. Ésta *es,* pues, la fuente de donde surge la tiranía». (En cuanto al comienzo de este pasaje, ver la nota 19 al capítulo 4).

He aquí otras observaciones de Platón acerca de las *paradojas de la libertad y de la democracia* (*La República*, 564a): «De este modo, es probable que la mucha libertad no se convierta sino en mucha esclavitud, tanto en el individuo como en el Estado… Se hace razonable suponer, entonces, que la tiranía no llega al poder sino pos medio de la democracia. De lo que yo considero el mayor exceso posible de libertad, proviene la forma más dura y pesada de esclavitud». Ver también *La República*, 565c/d: «¿Y no tiene la gente del pueblo la costumbre de convertir a un hombre en su campeón o conductor partidario, y de exaltar su posición, atribuyéndole una supuesta grandeza?

—Así es.

—Está claro entonces que allí donde nace una tiranía, su origen habrá sido la preeminencia del partido democrático».

La llamada *paradoja de la libertad* postula que la libertad, en el sentido de ausencia de todo control restrictivo, debe conducir a una severísima coerción, ya que deja a los poderosos en libertad para esclavizar a los débiles. De forma algo distinta, y respondiendo a una tendencia muy diferente, esta misma idea ha sido expresada claramente por Platón.

Menos conocida es la *paradoja de la tolerancia:* La tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos la tolerancia ilimitada aun a aquellos que son intolerantes; si no nos hallamos preparados

para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto con ellos, de la tolerancia. Con este planteamiento no queremos, significar, por ejemplo, que siempre debamos impedir la expresión de concepciones filosóficas intolerantes; mientras podamos contrarrestarlas mediante argumentos racionales y mantenerlas en jaque ante la opinión pública, su prohibición seria, por cierto, poco prudente. Pero debemos reclamar el *derecho* de prohibirlas, si es necesario por la fuerza, pues bien puede suceder que no estén destinadas a imponérsenos en el plano de los argumentos racionales, acusándolos de engañosos, y que les enseñen a responder a los argumentos mediante el uso de los puños o las armas deberemos reclamar entonces, en nombre de la tolerancia, el derecho a no tolerar a los intolerantes. Deberemos exigir que todo movimiento que predique la intolerancia quede al margen de la ley y que se considere criminal cualquier incitación a la intolerancia y a la persecución, de la misma manera que en el caso de la incitación al homicidio, al secuestro o al tráfico de esclavos.

Otra de las menos conocidas es la *paradoja de la democracia* o, mejor dicho, del gobierno de la mayoría; nos referimos a la posibilidad de que la mayoría, nos referimos a la posibilidad de que la mayoría decida que gobierne un tirano. El primero que sugirió que la crítica platónica de la democracia puede ser interpretada de la forma que aquí esbozamos y que el principio del gobierno de la mayoría puede conducir a autocontradicciones, fue, por lo que yo sé. Leonard Nelson (véase la nota 25 (2) a este capítulo). Sin embargo, no creo que Nelson, quien pese a su apasionado humanitarismo y a su ardiente lucha por la libertad adoptó gran parte de la teoría política de Platón y, especialmente, del principio del conductor, fuera consciente del hecho de que pueden esgrimirse argumentos análogos contra las distintas formas particulares de la *teoría de la soberanía*.

Pueden sortearse fácilmente todas estas paradojas si se formulan las exigencias políticas de la forma sugerida en la sección II de este capítulo o, si no, quizá, de la manera siguiente: debemos exigir un gobierno que se rija de acuerdo con los principios del igualitarismo y del proteccionismo; que tolere a todos aquellos que se sientan dispuestos a la reciprocidad, es decir,

que sean tolerantes; que sea controlado por el pueblo y que responda a éste, y cabría agregar que cierto tipo de voto mayoritario —junto con determinadas instituciones destinadas a mantener bien informado al público — constituye el mejor medio, si bien no siempre infalible, para controlar a dicho gobierno. (No existe ningún medio infalible). Véase también el capítulo 6, los últimos cuatro párrafos del texto que preceden a la nota 42; el texto correspondiente a la nota 20 del capítulo 17; la nota 7 (4) al capítulo 24 y la nota 6 al presente capítulo. <<

[6] En el capítulo 19 se hallarán más observaciones al respecto. <<

[7] Véase el pasaje (7) de la nota 4 al capítulo 2. Quizá las observaciones que siguen acerca de las *paradojas de la libertad y la soberanía* den la impresión de llevar el razonamiento demasiado lejos; sin embargo, puesto que los argumentos aquí examinados son de un carácter algo formal, convendrá tornarlos más herméticos, aun cuando ello nos obligue quizá a hilar demasiado fino. Además, mi experiencia en las polémicas de este tipo me induce a esperar que los defensores del principio del conductor o líder, es decir, de la soberanía del mejor o el más sabio, presenten el siguiente contraargumento: (*a*) si «el más sabio» decide que gobierne la mayoría, entonces no será realmente sabio. Como consideración ulterior, podrían declarar, en apoyo de esta afirmación que *(b)* un sabio jamás establecería un principio capaz de conducir a contradicciones como la del gobierno de la mayoría. Mi respuesta a *(b)* sería la de que lo único que hace falta modificar es la decisión de este «sabio» de tal forma que quede libre de contradicciones. (Por ejemplo, podría decidirse en favor de un gobierno obligado a regirse en conformidad con el principio del igualitarismo y el proteccionismo y controlado por el voto de la mayoría. Esta decisión del sabio pondría fin al principio de la soberanía, y puesto que eliminaría así toda contradicción, podría responder a la decisión de un «sabio» Pero claro está, que esto no basta para librar al principio de que debe gobernar el más sabio, de sus contradicciones). El otro argumento *(a)* representa un problema diferente. En efecto, nos impulsa peligrosamente a definir la «sabiduría» o «bondad» de un político de tal forma que sólo merezca estas calificaciones si se halla determinado a no abandonar el poder. Y, en realidad, la única teoría de la soberanía libre de contradicciones sería aquella que exige que gobierne sólo quien esté absolutamente determinado a aferrarse al poder. Quienes crean en el principio de la conducción deberán aceptar francamente esta consecuencia lógica de su credo. Y liberado de sus contradicciones, significa, no el gobierno del mejor o del más sabio, sino el gobierno del fuerte, del hombre con poder. (Véase, asimismo, la nota 7 al capítulo 24). <<

[8] * Véase mi conferencia *Towards a Rational Theory of Tradition* (publicada por primera vez en *The Rationalist Yearbook,* 1949) donde trato de demostrar que las tradiciones desempeñan una especie de papel intermedio e intermediario entre las *personas* (y las decisiones personales) y las *instituciones*.*<<

[9] En relación con la conducta de Sócrates durante el gobierno de los Treinta, ver la *Apología,* 32c. Los Treinta procuraron reiteradamente implicar a Sócrates en sus crímenes, pero éste se rehusó. Si el gobierno de los Treinta hubiera durado un poco más, esto le habría significado la muerte. Véase también las notas 53 y 56 al capítulo 10. En cuanto a la afirmación —más adelante, en e1mismo párrafo— de que la sabiduría significa el conocimiento de las limitaciones del propio conocimiento, ver el *Cármides,* 167a, 170a, donde se explica el significado del «conócete a ti mismo» de esa manera; la *Apología* (véase esp. 23a-b) revela una tendencia similar (de la cual hay un eco todavía en el *Timeo,* 72a). En cuanto a la importante modificación introducida a la significación del «conócete a ti mismo» en el *Filebo,* ver la nota 26 al presente capítulo, (Véase también la nota 15 al capítulo 8). <<

[10] Véase el *Fedón* de Platón, 96-99. A mi entender, el *Fedón* es todavía parcialmente socrático, pero también, y en gran medida, platónico. La historia de la evolución filosófica narrada por Sócrates en el *Fedón* ha dado lugar a una vasta polémica. Yo creo que no constituye una autobiografía auténtica ni de Sócrates ni de Platón. Me parece más bien que sólo se trata, simplemente, de la *interpretación de Platón* de la evolución socrática. La actitud de Sócrates hacia la ciencia (actitud que combinaba el más agudo interés por la argumentación racional con una suerte de modesto agnosticismo) era incomprensible para Platón. Éste trató de explicarla refiriéndola al retraso de la ciencia ateniense en la época de Sócrates, en contraposición al pitagorismo. (Y trata de demostrar hasta qué punto habrían despertado el ardiente interés de Sócrates por el individuo las nuevas teorías metafísicas del alma; véase las notas 44 y 56 al capítulo 10 y la nota 58 al capítulo 8). <<

[11] Es la versión que involucra la raíz cuadrada de dos y el problema de la irracionalidad. Vale decir, es el problema mismo que precipitó la disolución del pitagorismo. Al refutar la aritmetización pitagórica de la geometría, dio lugar a los métodos geométrico-deductivos específicos que hemos recibido a través de Euclides. (Véase la nota 9 (2) al capítulo 6). El tratamiento de este problema en el *Menón* podría vincularse con el hecho de que existe cierta tendencia en algunas partes de este diálogo a «alardear» de la familiaridad del autor (difícilmente podría ser la de Sócrates) con «los últimos» desarrollos y métodos filosóficos. <<

[12] *Georgias,* 521d y sig. <<

[13] Véase Crossman, *Plato To Day*, 118. Frente a estos tres errores cardinales de la democracia ateniense…» La fidelidad con que Crossman interpreta a Sócrates se desprende del siguiente pasaje *(op. cit.*, 93): «Todo lo que de bueno tenemos en nuestra cultura occidental procede de este espíritu, ya sea que se haga presente en los hombres de ciencia, en los sacerdotes, en los políticos, o en los hombres y mujeres del pueblo que se han rehusado a preferir las falsedades políticas a la verdad sencilla… En definitiva, su ejemplo es la única fuerza que puede destruir la dictadura del poder y la codicia… Sócrates demostró que la filosofía no era más que la objeción consciente al prejuicio y la sinrazón». <<

[14] Véase Crossman, *op. cit.,* 117 y sig. (la primera cursiva es mía). Parecería que Crossman hubiera olvidado momentáneamente que en el Estado de Platón la educación es un monopolio de clase. Verdad es que en *La República* la posesión de dinero no representa una llave capaz de abrir las puertas de una educación superior. Pero esto no tiene ninguna importancia. Lo importante es que sólo los miembros de la clase dirigente reciben educación. (Véase la nota 33 al capítulo 4). Además, por lo menos en las postrimerías de su vida, Platón lo fue todo menos adversario de la plutocracia, que le parecía, por cierto, muy superior a una sociedad sin clases o igualitaria. Véase el pasaje de *Las Leyes,* 744b y sigs., citado en la nota 20 (1) al capítulo 6. En cuanto al problema del control estatal de la educación, véase la nota 42 a ese capítulo y las notas 39-41 al capítulo 4. <<

[15] Burnet supone *(Greek Philosophy*, I, 178) que *La República* es puramente socrática (o aun presocrática, lo cual estaría quizá más cerca de la verdad; véase esp. A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought,* 1940). Pero no hace el menor intento serio de conciliar esta opinión con una importante declaración de Platón que extrae de su *Séptima Carta* (326a, véase *Greek Philosophy,* I, 218) que tiene por auténtica. Véase la nota 56 (5, *d)* al capítulo 10. <<

[16] *Las Leyes,* 942c, citado de forma más completa en el texto correspondiente a la nota 33, capítulo 6. <<

[17] *La República,* 540c. <<

[18] Véase las citas de *La República,* 473c-e, transcritas en el texto correspondiente a la nota 44, capítulo 8. <<

[19] *La República,* 498b-c. Véase *Las Leyes,* 634d-e, donde Platón alaba la ley doria que «prohíbe a todo joven preguntarse qué leyes son justas y cuáles injustas, proclamándolas a todas unánimemente justas». Sólo los ancianos pueden criticar una ley, agrega el filósofo anciano, pero sólo pueden hacerlo mientras no haya ningún joven en su proximidad. Ver también el texto correspondiente a la nota 21 de este capítulo, y las notas 17, 23 Y 40 al capítulo 4. <<

[20] *La República,* 497d<<

[21] *Op. cit.,* 537c. Las citas siguientes corresponden a 537d-c y 539d. La «continuación de este pasaje» es 540b-c. Otra observación sumamente interesante se encuentra en 536c-d, donde Platón declara que las personas seleccionadas (en el pasaje anterior) para los estudios dialécticos son decididamente demasiado viejas para aprender disciplinas nuevas. <<

[22] * Véase Cherniss, *The Riddle of The Rally Academy;* pág. 79; y el *Parmenides,* 135c-d.*

Grote, el gran demócrata, comenta vehementemente este punto (es decir, lo relativo a los pasajes «más brillantes» de *La República,* 537c-540): «El edicto que prohíbe el debate dialéctico con la juventud… es francamente antisocrático… Parece sacado, en verdad, de las acusaciones de Melito y Anitos en el proceso contra Sócrates… En nada difiere de la principal imputación que le hicieron, a saber, la de corromper la juventud… Y cuando observamos que [Platón] prohíbe todo intercambio con los individuos de menos de treinta años, sorprende comprobar la singular coincidencia de esta disposición con la prohibición que Critias y Calicles le impusieron efectivamente al propio Sócrates, durante el corto dominio de los Treinta oligarcas en Atenas». (Grote, *Plato and the other Companions of Socrates,* ed. 1875, vol. III, 239). <<

[23] La idea discutida en el texto de que aquellos que son buenos para obedecer, también lo han de ser para mandar, es de Platón. Véase *Las Leyes,* 762e.

Toynbee ha demostrado de forma admirable la eficacia con que puede obrar el sistema platónico para educar a los magistrados en una sociedad detenida; véase *A Study of History,* III, especialmente 33 y sigs.; véase las notas 32 (3) Y 45 (2) al capítulo 4. <<

[24] Quizá algunos se pregunten cómo puede un individualista exigir devoción a causa alguna, especialmente a una causa tan abstracta como la investigación científica. Pero una pregunta semejante no haría sino revelar el viejo error (analizado en el capítulo anterior) de identificar el individualismo con el egoísmo. Un individualista puede ser generoso, dedicándose no solamente a ayudar a los demás individuos, sino también a desarrollar los medios institucionales destinados a favorecer a otra gente. (Fuera de esto, no creo que la devoción debe ser *exigida,* sino tan sólo *estimulada*). Yo creo que la devoción por ciertas instituciones, por ejemplo, las de un Estado democrático, y aun ciertas tradiciones, puede caer dentro de la esfera del individualismo siempre que no se pierdan de vista los objetivos humanitarios de dichas instituciones. El individualismo no debe identificarse con un personalismo antiinstitucional. Éste es un error que los individualistas cometen con frecuencia. Tienen razón en su hostilidad hacia el colectivismo, pero confunden las instituciones con los grupos colectivos (que aspiran a ser fines en sí mismos) y se convierten, por lo tanto, en personalistas antiinstitucionales, lo cual los coloca peligrosamente cerca del principio de conducción. (A mi juicio, esto explica en parte la hostilidad de Dickens hacia el Parlamento inglés). En cuanto a mi terminología («individualismo» y «colectivismo»), ver el texto correspondiente a las notas 26-29 del capítulo 6. <<

[25] Véase Samuel Butler, *Erewhon* (1872), pág. 135, edición de *Everyman*.
<<

[26] Para estos sucesos, véase Meyer, *Gesch. d. Altertums,* V, págs. 522-525, y 488 y sig.; ver también la nota 69 al capítulo 10. Es notorio que la Academia produjo una cantidad de tiranos. Entre los discípulos de Platón se contaron Cairón, más tarde tirano de Pelene, Eurasto y Corisco, los tiranos de Eskepsis (cerca de Atarneo), y Hermias, tirano de Atarneo y Asos (véase *Aten.,* 11, 503, y *Estrabón,* 12, XIII, 610). Según algunas fuentes, Hermias fue alumno directo de Platón; de acuerdo con la «Sexta Carta platónica», cuya autenticidad es cuestionable, era solamente un admirador de Platón dispuesto a recibir sus consejos. Hermias se convirtió en protector de Aristóteles y del tercer director de la Academia, Jenócrates, el alumno de Platón. En cuanto a Perdicas III y sus relaciones con el alumno de Platón, Eufaco, ver *Aten.,* XI, 508 y sigs., donde también se habla de Calipo, como si hubiese sido alumno de Platón.

(1) La falta de éxito de Platón como educador no debe resultar demasiado sorprendente si se consideran los principios educativos y selectivos desarrollados en el primer libro de *Las Leyes* (a partir de 637d y, especialmente, en 643a: «Definamos la naturaleza y significado de la educación», basta el final de 650b). En efecto, en este pasaje nos dice que existe un gran instrumento para la educación o, mejor dicho, para la selección de aquellos hombres en quienes podemos confiar. Y ese medio es el vino, que al embriagar a los sujetos a prueba les suelta la lengua y nos permite hacernos una idea de lo que son realmente. «¿Qué más adecuado que el vino, primero, para poner a prueba el carácter de un hombre y, segundo, para entrenarlo? ¿Qué más barato y menos objetable?» (649d/e). La verdad es que, hasta ahora, no he visto que este método tuera analizado por ninguno de los educadores que glorifican a Platón. Lo cual no deja de ser extraño, pues todavía tiene amplia vigencia, aunque quizá ya no resulte tan barato, especialmente en las universidades.

(2) Si hemos de hacer justicia al principio de la conducción, debemos admitir, sin embargo, que hay quienes han tenido más fortuna que Platón en la selección de sus discípulos. Leonard Nelson (véase la nota 4 a este

capítulo), por ejemplo, que creía en este principio, parece haber tenido un singular poder para atraer y seleccionar una cantidad de hombres y mujeres que se mantuvieron fieles a su causa aun en las circunstancias más duras y menos propicias. Pero la suya era una causa superior a la de Platón: era la idea humanitaria de la libertad, y de la justicia igualitaria.* (La Universidad de Yale acaba de publicar algunos ensayos de Nelson en una traducción inglesa, con el título de *Socratic Method and Critical Philosophy,* 1949. El interesante prefacio pertenece a Julius Kraft).*

(3) En la teoría del dictador benévolo —floreciente todavía incluso entre algunos demócratas— queda una debilidad fundamental, a saber, la de que la personalidad en quien recae la conducción debe tener las más sanas intenciones hacia su pueblo y ser digna de confianza. Aun suponiendo que exista un hombre tal, capaz de desempeñarse honradamente sin necesidad de ningún control, ¿podemos suponer igualmente que será posible hallar un sucesor que reúna las mismas virtudes? (Véase también las notas 3 y 4 al capítulo 9 y la nota 69 al capítulo 10).

(4) En cuanto al problema del poder, mencionado en el texto, es interesante comparar el *Gorgias* (525e y sig). con *La República* (615d y sig)., Los dos pasajes muestran un estrecho paralelismo. Pero el *Gorgias* insiste en que los mayores criminales son siempre «hombres provenientes de la clase que detenta el poder»: los particulares pueden ser malos, pero no incurables. En *La República* se ha omitido esta advertencia contra la influencia corruptora del poder. La mayoría de los grandes pecadores siguen siendo tiranos; pero «hay también algunos particulares entre ellos». (En *La República* Platón confía en el propio interés de los magistrados que les impedirá administrar mal el poder; véase *La Rep.,* 466b/c, citado en/el texto correspondiente a la nota 41 capítulo 6. No está del todo claro por qué el propio interés habría de tener efecto tan benéfico sobre los magistrados, y no sobre los tiranos). <<

[27] * En los primeros diálogos (socráticos; por ejemplo, en la *Apología* y el *Cármides;* véase la nota 8 a este mismo capítulo, la 15 al capítulo 8 y la 56 (5) al capítulo 10), la frase «conócete a ti mismo» tiene el sentido de «sabe lo poco que sabes». En el último diálogo (platónico), el *Filebo,* se introduce sin embargo una modificación sutil pero de gran importancia. Al principio (48c/d y sig). se le da a la frase, indirectamente, el mismo sentido, pues se dice de muchos que no se conocen a sí mismos que «pretenden… y mienten que son sabios». He aquí cómo se desarrolla ahora esta interpretación: Platón divide a los hombres en dos clases, los débiles y los poderosos. La ignorancia y locura de los débiles es tachada de risible, en tanto que «*la ignorancia de los fuertes»* es calificada con el «apropiado nombre de "ruin" y "odiosa"…». Pero esto supone la teoría platónica de que *aquel que detenta el poder debe ser sabio y no ignorante* (o, si no, que sólo aquel que sea sabio deberá detentar el poder); lo cual se halla en oposición a la teoría socrática original de que (todos y especialmente) *aquel que detenta el poder debe ser consciente de su ignorancia.* (Claro está que no hay ningún indicio en el *Filebo* de que deba interpretarse la «sabiduría», a su vez, como la «conciencia de las propias limitaciones»; por el contrario, la sabiduría involucra aquí un conocimiento acabado de las enseñanzas pitagóricas y de la teoría platónica de las formas tal como fue desarrollada en el *Sofista*).*<<

[*] En relación con el epígrafe de este capítulo, extraído de *La República,* 540c-d, véase la nota 37 a este capítulo y la 12 al capítulo 9, donde el pasaje se cita de forma más completa. <<

[1] La *República,* 475e; véase también, por ejemplo, 485b y sig., 501c. <<

[2] *Op. cit.,* 389b y sig. <<

[3] *Op. cit.,* 389c; véase también *Las Leyes,* 730b y sigs. <<

[4] Con ésta y las tres citas siguientes, véase *La República,* 407e y 406e. Ver asimismo el *Político,* 293a y sig., 295b-296c, etc. <<

[5] Véase *Las Leyes,* 720c. Es interesante advertir que el pasaje (718c-722b) sirve para introducir la idea de que el hombre de estado debe valerse de la persuasión junto con la fuerza (722b), y puesto que por «persuasión» de las masas Platón entiende principalmente las mentiras propagandísticas —véanse las notas 9 y 10 a este capítulo y la cita de *La República,* 414b/c transcrita en el texto— resulta que el pensamiento de Platón en el pasaje que hemos extraído de *Las Leyes,* pese a su novedosa blandura, está imbuido todavía de las viejas asociaciones el político-médico encargado de administrar mentiras tácticas. Más adelante *(Las Leyes*, 857c/d), Platón se queja de un tipo opuesto de médico: aquel que filosofa mucho con el paciente en lugar de concentrarse en la cura. Parece bastante probable que la reacción de Platón obedezca a sus experiencias personales durante la redacción de *Las Leyes,* período en que cayó enfermo. <<

[6] *La República,* 389b. Con las breves citas siguientes véase *La República,* 459c. <<

[7] Véase Kant, *Acerca de la Paz eterna,* Apéndice *(Werke,* ed. Cassirer, 1914, vol. VI, 457). Véase la traducción de M. Campbell Smith [On *Eternal Peace*] (1903), págs. 162 y sigs. <<

[8] Véase Crossman, *Plato To Day* (1937), 130; confróntense también las páginas inmediatamente anteriores. Al parecer, Crossman cree todavía que las mentiras propagandísticas eran forjadas para el consumo exclusivo de los gobernados, atribuyéndole a Platón la intención de educar a los magistrados en el pleno uso de sus facultades críticas; en efecto, veamos cómo se expresa este autor al respecto (en *The Listener,* vol. 27, pág. 750): «Platón creía en la libertad de expresión y discusión para la selecta minoría». Pero el hecho verdadero es que no creía en ello en absoluto. Tanto en *La República* como en *Las Leyes* (véase los pasajes citados en las notas 18-21 al capítulo 7 y el texto), expresa sin reticencias su temor de que quienes no hayan alcanzado todavía los límites de la ancianidad se atrevan a pensar O hablar libremente, poniendo así en peligro la rigidez de la doctrina detenida y, por consiguiente, la petrificación de la sociedad estancada. Ver, asimismo, las dos notas siguientes. <<

[9] *La República,* 414b/c. En 414d, Platón ratifica su esperanza de persuadir «a los propios gobernantes, a la clase militar y luego al resto de la ciudad» de la verdad de sus mentiras. Con posterioridad parece haberse arrepentido de su franqueza, pues en *El Político*, 269b y sigs. (ver esp. 271 b; véase también la nota 6 (4) al capítulo 3) habla como si él mismo creyese en la verdad del Mito de los Terrígenos, que en *La República* se había resistido (ver la nota 11 a este capítulo) a introducir incluso como una «mentira señorial».

* Lo que traducimos como «mentira señorial» suele traducirse como «mentira noble» o «noble falsedad, o, incluso, «ficción benigna».

La traducción literal de la palabra *gennaios,* que nosotros hemos vertido como señorial, quiere decir, en realidad, «de alta cuna», de «noble ascendencia». De este modo, la expresión «mentira señorial» es, en todo caso, tan literal como «mentira noble», pero evita las asociaciones que el término «noble» lleva consigo y que de ningún modo encuadran dentro de la situación; mentira noble sería, por ejemplo, la de un hombre que de ese modo tomase sobre sí un cargo o una responsabilidad que lo pusiera en peligro, como en el caso de la mentira de Tom Sawyer por la cual se echa a sí mismo la culpa de Becky, y que el juez Thatcher (en el capítulo XXXV) califica de «noble, generosa y magnánima», No hay ninguna razón, sin embargo, para considerar a nuestra «mentira señorial» en este sentido, por lo cual la traducción «mentira noble» no obedece sino al típico afán de idealizar a Platón. Cornford traduce «un… audaz vuelo de la inventiva» y arguye en una nota al pie contra la traducción «mentira noble», citando pasajes en que *gennaios* significa «en una escala generosa», aunque, en realidad, sería perfectamente lícito y adecuado traducirla por «gran mentira» o «mentira mayúscula». Pero, al mismo tiempo, Cornford se muestra contrario al uso del término «mentira»; en efecto, al referirse al mito lo llama «inofensiva alegoría de Platón» y ataca la idea de que Platón pudiera «aprobar las mentiras, innobles en su mayor parte, que hoy llamamos propaganda», expresando en la siguiente nota al pie de página:

«Adviértase que los propios magistrados deben aceptar esta alegoría en lo posible. No se trata, pues, de mera “propaganda” impuesta a las masas por los gobernantes». Pero todas esas tentativas de idealizar a Platón no podían sino fracasar. Platón mismo deja bien sentado que la mentira es tal que debemos sentirnos avergonzados de ella; véase la última cita, en la nota 11, más abajo. (En la primera edición de este libro traduje «mentira inspirada» aludiendo a su «alto nacimiento» y sugerí, a modo de alternativa, la versión «mentira ingeniosa», pero muchos amigos platónicos criticaron ambas traducciones, tachándolas de demasiado libres o tendenciosas. Pero el «audaz vuelo de la inventiva» de Cornford toma al término *gennaios* precisamente en el mismo sentido. Ver también las notas 10 y 18 este capítulo.*<<

[10] Véase *La República,* 519e y sig., citado en el texto correspondiente a la nota 35 del capítulo 5; en cuanto a la *persuasión y la fuerza;* ver también *La República*, 366d, analizado en la nota que nos ocupa, más abajo, como así también los pasajes aludidos en las notas 5 y 18 a este capítulo.

La palabra griega («peithó»; su personificación es una diosa seductora, una doncella de Afrodita), habitualmente traducida como *persuasión* puede significar *(a)* «persuasión por medios lícitos» y *(b)* «captación por medios ilícitos»; es decir, un «artificio o artimaña» (ver más abajo, (D), esto es, *la Rep.* 414c) y a veces también quiere decir, incluso, «persuasión por medio de dádivas», vale decir, soborno (ver más abajo, (D), esto es, *La. Rep.,* 390e). Particularmente en la frase «persuasión y fuerza» el término «persuasión» es interpretado, a menudo, en el sentido señalado en *(a),* siendo traducido por lo general (y a veces correctamente) como «por medios lícitos o ilícitos» (véase la traducción de Davies y Vaughan: «por lícitos medios, o ilícitos», que aparece en el pasaje [C], *La Rep.,* 365d, citado más abajo). Sin embargo, creo que Platón, al recomendar la «persuasión y la fuerza» como instrumentos de la técnica política, utiliza las palabras en un sentido más literal, refiriéndose al uso de la propaganda retórica junto con la violencia. (Véase *Las Leyes,* 753a).

Los siguientes pasajes resultan significativos por la forma en que Platón utiliza el término persuasión en el sentido *(b)* y, especialmente, en relación con la propaganda política. *(A) Gorgias,* 453a hasta 466a, especialmente 454b-455a; *Fedro,* 260b y sigs.; *Teetetes,* 201a; *Sofista,* 222c; *El Político,* 296b y sigs., *304c/d; Filedo,* 58a. En todos estos pasajes, la persuasión (el «arte de persuadir» en contraposición al «arte de impartir conocimiento verdadero») se halla asociada con la retórica, la engañifa y la propaganda. En *La República,* merecen especial atención los pasajes 364b y sig., esp. 364c-365d (véase *Las Leyes,* 909b). *(B)* En 364e («Ellos persuaden», es decir, les hacen creer erróneamente, «no sólo a los individuos, sino a ciudades enteras»). El término es utilizado en gran parte con el mismo sentido que en 414b/c (citado en el texto correspondiente a la nota 9 de este

mismo capítulo), a saber, el pasaje de la «mentira señorial» (e) 365d es de sumo interés porque en él se utiliza un término que Lindsay traduce acertadamente por «estafar» como equivalente de «persuadir» («a fin de no ser cogidos… deberemos tener los instrumentos de la persuasión a nuestra disposición…; de este modo, mediante *la persuasión y la fuerza,* lograremos eludir el castigo. Pero, cabría objetar, no se puede *estafar* o *forzar* a los dioses»). Además, *(D)* en *La República,* 390e y sig., el término «persuasión» es utilizado en el sentido de soborno. (Debe tratarse aquí de un uso antiguo; se supone que el pasaje constituye una cita de Hesíodo. Es interesante observar que Platón, que con tanta frecuencia ataca la idea de que los hombres puedan «persuadir» o sobornar a los dioses, hace cierta concesión a la misma en el pasaje que le sigue en el texto). Luego llegamos a 414b/c, el pasaje de la «mentira señorial»; inmediatamente después de éste, en 414c (véase también la nota siguiente a este mismo capítulo), «Sócrates» hace la cínica observación *(E)* de que «se necesitaría mucha persuasión para hacerle creer a alguien este cuento». Por fin, cabe mencionar (*F*) *La República,* 511d y 533c, donde Platón habla de persuasión, creencia, o fe (la raíz de la palabra griega equivalente a «persuasión» es la misma que la de nuestra palabra «fe») como si se tratase de una facultad cognoscitiva inferior del alma, correspondiente a la formación de la opinión (engañosa) acerca de las cosas sujetas al flujo (véase la nota 21 al capítulo 3, y, en particular, el uso de la palabra «persuasión» en el *Timeo,* 51c), en contraposición al conocimiento de las formas inalterables. Para el problema de la persuasión «moral» ver también el capítulo 6, especialmente las notas52/54 y el texto, y el capítulo 10, especialmente el texto correspondiente a las notas 56 y 65 y la nota 69. <<

[11] *La República,* 415a. La cita siguiente corresponde a 415c. (Ver también el *Cratilo,* 398a). Véase las notas 12 y 14 al presente capítulo y el texto, y las notas 27 (3),29 y 31 al capítulo 4.

(l) En cuanto a la observación incluida en el texto al principio de este mismo párrafo, relativa a la inquietud de Platón, ver *La República,* 414c/d y la nota anterior *(E):*

—Se necesitaría mucha persuasión para hacerle creer a alguien este cuento —dice Sócrates.

—Pareces más bien reacio a decirlo —replica Glaucón.

—Comprenderás mi renuencia cuando te lo haya dicho.

—Habla y no tengas miedo.

Este diálogo introduce lo que hemos llamado la *primera idea del Mito* (expuesto en *El Político* como si fuera un relato cierto; véase la nota 9 a este capítulo; ver también *Las Leyes,* 740a). Según dijimos en el texto, Platón sugiere que es esta «primera idea» la razón de su vacilación, pues Glaucón replica lo siguiente a dicha idea: «No en vano te avergonzabas tanto de decir esa mentira». Sin embargo, una vez concluido el «resto del cuento», el Mito del Racismo, el interlocutor de Sócrates no hace ninguna observación retórica de este tipo.

* (2) En cuanto a los guerreros autóctonos debemos recordar que la nobleza ateniense pretendía ser (a diferencia de los dorios) oriunda de su país, nacida de la tierra «como las cigarras» (como dice Platón en *El Banquete,* 191b; ver, asimismo, el final de la nota 52 a este mismo capítulo). Un crítico amigo me ha sugerido que la inquietud de Sócrates y el comentario de Glaucón de que Sócrates no se avergonzaba en vano —que mencionamos en (1)— deben interpretarse como una alusión irónica de Platón a los atenienses, que, pese a su pretensión de ser autóctonos, no defendían a su país como hubieran defendido a su madre. Pero no me parece que esta ingeniosa alternativa sea defendible. Platón, con su franca y

reconocida preferencia por Esparta, hubiera sido el último en acusar a los atenienses de falta de patriotismo, aparte de que no hubiera habido ninguna justicia en semejante cargo, pues en la guerra del Peloponeso los demócratas atenienses no cedieron en ningún momento ante los espartanos (como se verá en el capítulo 10), en tanto que el amado tío de Platón, Critias, no tuvo reparos en adherirse a los espartanos, convirtiéndose en el jefe de un gobierno títere bajo la protección de aquéllos. Si Platón se proponía aludir irónicamente a una defensa inadecuada de Atenas, entonces sólo podía haberse referido a la guerra del Peloponcso, y de este modo, a la última persona a quien podría haber criticado de esa forma.

(3) Platón denomina a su mito una «mentira Fenicia». R. Eisler ha sugerido una explicación posible de este término, indicando que en Oriente se describía a los etíopes, griegos (las minas de plata), los sudaneses y sirios (Damasco) como las razas de oro, plata, bronce y hierro respectivamente, descripción utilizada en Egipto a los efectos de la propaganda política (véase también *Daniel*, 2, 31); e insinúa, finalmente, que esta historia de las cuatro razas debe haber sido introducida en Grecia en la época de Hesíodo por los fenicios (cosa harto probable), y que Platón debía tener conocimiento de ello.*<<

[12] El pasaje ha sido extraído de *La República*, 546a y sig.; véase el texto correspondiente a las notas 36-40 del capítulo 5. La mezcla de clases se halla terminantemente prohibida también en 435c; véase las notas 27 (3), 31 y 34 al capítulo 4 y la nota 40 al capítulo 6.

El pasaje de *Las Leyes* (930d/e) contiene el principio de que el hijo de un casamiento impuro hereda la casta del progenitor *de* categoría social inferior. <<

[13] *La República,* 547a (para la teoría de la mezcla en la herencia, ver también el texto correspondiente a la nota 39-40 del capítulo 5, esp. 40 (2) y a las notas 39 a 43, y 52 de este mismo capítulo). <<

[14] *Op. cit.,* 415c. <<

[15] Véase la nota de Adam a *La República,* 414b y sigs.; la cursiva es mía. La única excepción es Grote *(Plato, and the Other Companions of Socrates,* Londres, 1875, III, 240), que al resumir el espíritu de *La República* señala su oposición al de la *Apología:* «En la… *Apología* hallamos que Sócrates confiesa su propia ignorancia… Pero *La República* lo presenta bajo un nuevo aspecto… En efecto, se ha encaramado al trono del rey Nomos: la autoridad infalible, tanto temporal como espiritual, de la cual emana todo el sentimiento público y por quien se halla determinada la ortodoxia… Ahora espera que todo individuo acuda en su busca y asimile las opiniones prescritas por la autoridad, *incluyendo entre dichas opiniones ciertas ficciones deliberadas, éticas y políticas,* tales como, por ejemplo, la de los terrígenos… Ni el Sócrates de la *Apología* ni su dialéctica negativa podían hallar lugar en *La República* platónica». (La cursiva es mía; ver Grote, *op. cit.,* pág. 188).

La doctrina de que *la religión es el opio de los pueblos,* aunque con un enunciado diferente, resulta ser uno de los dogmas más importantes de Platón y los platónicos. (Véase, asimismo, la nota 17 y el texto y, especialmente, la nota 18 a este capítulo). Tratase, al parecer, de una de las doctrinas más esotéricas de la escuela, pues sólo puede ser discutida por los miembros de la clase superior, de edad lo bastante avanzada (véase la nota 18 al capítulo 7). Pero quienes se atreven a revelar el secreto deben sufrir la persecución de los idealistas por ateos. <<

[16] Por ejemplo, Adam, Barker, Field. <<

[17] Véase Diels, *Vorsokratiker*[5], Critias fragm. 25. (He escogido alrededor de once líneas características entre más de cuarenta). Obsérvese que el pasaje comienza con un esquema del contrato social (que incluso se parece en algo al igualitarismo de Licofrón; véase la nota 45 al capítulo 6). En cuanto a Critias, véase especialmente la nota 48 al capítulo 10. Puesto que Burnet ha sugerido que los fragmentos poéticos y dramáticos adjudicados a Critias deben atribuirse al abuelo del jefe de los Treinta, debe advertirse que Platón le atribuye dones poéticos a este último, en el *Cármides*, 157e, y en 162d llega a aludir al hecho de que Critias era un autor dramático. (Véase también *Memorabilia*, I, III, 18, de Jenofonte). <<

[18] Véase *Las Leyes,* 909e. Al parecer, la opinión de Critias pasó a ser parte, más tarde, de la tradición de la escuela platónica, según lo indica el siguiente pasaje extraído de la *Metafísica* de Aristóteles (1074b3), que suministra, al mismo tiempo, otro ejemplo del uso del término «persuasión» con el sentido de «propaganda» (véase las notas 5 y 10 a este capítulo): «El resto… ha sido agregado bajo la forma de un mito, con el objeto de persuadir a la multitud y de allanar las dificultades jurídicas y de índole general [políticas]. Véase también la tentativa de Platón, en *El Político,* 271a y sig., de argüir en favor de la verdad de un mito en el cual no creía. (Ver las notas 9 y 15 a este capítulo). <<

[19] *Las Leyes,* 908b. <<

[20] *Op. cit.,* 909a. <<

[21] Para el conflicto entre el bien y el mal, ver *op. cit.,* 904-906. Ver especialmente 906a-b (la justicia contra la injusticia; justicia tiene aquí el sentido, todavía, de la justicia colectivista de *La República)*. Inmediatamente antes, 903c, se encuentra un pasaje citado más arriba en el texto correspondiente a la nota 35 del capítulo 5 y a la nota 27 del capítulo 6. Ver asimismo la nota 32 al presente capítulo. <<

[22] *Op. cit.,* 905d-907b<<

[23] El párrafo al que pertenece esta nota manifiesta mi adhesión a una teoría «absolutista» de la verdad que se halla en conformidad con la idea corriente de que *un enunciado es cierto si* (y solamente en ese caso) *concuerda con los hechos* que describe. Esta teoría «absoluta» de la verdad o de la «correspondencia» (que se remonta a Aristóteles) fue desarrollada con claridad, por primera vez, por A. Tarski *(Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen,* edición polaca, 1933, traducción alemana 1936) y constituye la base de una teoría de la lógica que él denominó Semántica (véase la nota 29 al capítulo 3 y la nota 5 (2) al capítulo 5); ver también la obra de R. Carnap, *Introduction to Semantics,* 1942, donde se desarrolla detalladamente la teoría de la verdad. A continuación cito de la pág. 28: «Debe advertirse especialmente que el concepto de verdad en el sentido que acaba de explicarse —podríamos llamarlo concepto semántico de la verdad — difiere fundamentalmente de aquellos conceptos tales como "creído", "verificado", "confirmado en alto grado", etcétera». Una idea similar, aunque sin un desarrollo completo, puede hallarse en mi obra *Logik der Forschung,* capítulo 84, sobre la «Verdad» y la «Confirmación» (págs. 203 y sigs).; la razón por la que mi teoría sólo es rudimentaria es que me familiaricé con la semántica de Tarski después de haber escrito aquel trabajo. La teoría pragmática de la verdad (que deriva del hegelianismo) fue criticada por Bertrand Russell desde el punto de vista de la teoría absolutista de la verdad, ya en 1907, y en época más reciente éste demostró la estrecha relación que media entre las teorías relativistas de la verdad y las ideologías fascistas. Ver Russell, *Let the People Think,* págs. 77 y 79<<

[24] Me refiero especialmente a *La República,* 474c-502d. La cita siguiente corresponde a *op. cit.,* 475e. <<

[25] Para las siete citas que siguen en este mismo párrafo, ver: (1) y (2)., *La República,* 476b; (3), (4), (5), *op. cit.,* 500d-e; (6) y (7): *op. cit.,* 501a-b; con (7) véase también el pasaje paralelo *op. cit.,* 484e. Ver, además, *Sofista,* 253d-e y *Las Leyes,* 964a-966a (esp. 965b-c)<<

[26] Véase *op. cit.,* 501c. <<

[27] Véase especialmente *La República,* 509a y sig. Ver 509b: «El sol induce a los objetos sensibles en general» (si bien él mismo no se halla involucrado en el proceso de la generación); de modo similar, «puede decirse de los objetos del conocimiento racional que no sólo le deben al Bien el poder ser conocidos, sino que su realidad y aun su esencia emanan del mismo, pese a que el Bien no es en sí mismo una esencia sino que trasciende incluso las esencias, en dignidad y poder». (Con 509b, véase Aristóteles, *De Gen, et. Corr.,* 336a 15, 31, y la *Física,* 194b 13). En 510b se nos dice que el Bien es el origen absoluto (no tan sólo postulado o supuesto) y en 510b, que es «el origen primero de todas las cosas». <<

[28] Véase especialmente *La República*, 508b y sigs. Ver 508b-c: «Lo que el Bien ha engendrado a su propia semejanza [vale decir, la *verdad*] es el vínculo que une, en el mundo inteligible, la razón con sus objetos [a saber, las Ideas], de la misma manera que en el mundo visible, aquel objeto [vale decir, la luz, producto del sol] constituye el eslabón de unión entre la vista y sus objetos [vale decir, los objetos sensibles]». <<

[29] Véase *op. cit.*, 505a; 543b y sigs. <<

[30] Véase *op. cit.*, 505d. <<

[31] *Filebo*, 66a. <<

[32] *La República*, 506d y sigs. y 509, 511.

La definición del Bien que aquí citamos, a saber, «la clase de lo determinado [finito o limitado] concebido como una unidad» no es, a mi juicio, tan difícil de comprender y concuerda plenamente con otras observaciones de Platón. La «clase de lo determinado» es la categoría de las Formas o ideas concebidas como principios masculinos o progenitores, en contraposición al espacio ilimitado o indeterminado, de carácter femenino (véase la nota 15 (2) al capítulo 3). Claro está que estas formas o progenitores son buenas, en la misma medida en que constituyen originales antiguos e inalterables y en que cada una de ella es una sola en contraposición a la multitud de objetos sensibles que engendran. Si concebimos pluralmente la clase o raza de los progenitores, entonces no serán buenos en sentido absoluto, de modo que podremos representarnos al Bien absoluto, si concebimos a aquéllos como una unidad, como el progenitor único. (Véase, asimismo, Aristóteles, *Met.,* 988a10).

La Idea del Bien de Platón es un concepto prácticamente vacío. En efecto, no nos suministra ninguna indicación acerca de lo que es bueno en un sentido moral, vale decir, acerca de lo que debemos hacer. Como se desprende de las notas 27 y 28 a este capítulo, todo cuanto sabemos al respecto es que el Bien ocupa el punto superior en la esfera de las Formas o Ideas, siendo una especie de Superidea, de la cual se originan las demás Ideas. Todo lo más que podemos extraer de esto es que el Bien es inalterable y primario y, en consecuencia, antiguo (véase la nota 3 al capítulo 4), constituyendo un Todo Único del cual participan todas aquellas cosas que no cambian; vale decir que el bien es lo que preserva (véase las notas 2 y 3 al capítulo 4) y lo que es antiguo, especialmente las leyes antiguas (véase la nota 23 al capítulo 4, la nota 7, párrafo dedicado al platonismo, al capítulo 5, y la nota 18 al capítulo 7), y que el holismo es bueno (véase la nota 21 a este mismo capítulo); todo lo cual significa que hemos retrogradado, prácticamente, a la moralidad totalitaria (véase el texto correspondiente a las notas 40/41 al capítulo 6).

Si hemos de creer en la autenticidad de la *Séptima Carta* deberemos tomar nota de otro aserto de Platón (314b-c), a saber, el de que la doctrina del Bien no puede ser objeto de formulación: «No es susceptible de expresión como otras ramas de estudio». (Véase también la nota 57 al capítulo 10).

Una vez más, fue Grote el primero que vio y criticó lúcidamente la vaciedad de la Idea o Forma platónica del Bien. Después de preguntarse qué es este Bien, expresa *(Plato,* vol. III, pág. 241 y sig).: «Se plantea este interrogante… pero desgraciadamente no lo contesta…; al describir la condición de la mente de otros hombres —en el sentido de que vislumbran un Bien real… y hacen todo lo posible para obtenerlo, pero cayendo en el mayor desconcierto al querer aprehenderlo y determinarlo en vano— [Platón] ha pintado inconscientemente el estado de su propio espíritu». Es sorprendente el escaso número de autores modernos que han tenido en cuenta la excelente crítica de Grote del pensamiento platónico.

Para las citas incluidas en el párrafo siguiente del texto, ver (1): *La República*, 500b-c (2) *op. cit.,* 485a-b. Este segundo pasaje es sumamente interesante; es, como lo confirma Adam (nota a 485h9), el primer pasaje en que se utilizan los términos «generación» y «degeneración» con este sentido semitécnico. En él Platón se refiere al flujo y a los entes inalterables de Parménides, introduciendo el principal argumento a favor del gobierno de los filósofos. Ver asimismo la nota 26 (1) al capítulo 3, y la 2 (2) al capítulo 4. En *Las Leyes,* 689c-d, cuando examina la «degeneración» (688c) del reino dorio acarreada por la «peor de las ignorancias» (esto es, la ignorancia consistente en no saber obedecer a quienes son amos por naturaleza; ver 689b), Platón explica lo que entiende por sabiduría: la aspiración de alcanzar la mayor unidad de «unisonancia», que es la sola cualidad que puede dar autoridad a un hombre. Y en 591b y d, *La República,* se nos explica el término «unisonancia» como la armonía de las ideas de la justicia (esto es, de conservar el propio lugar) y de la temperancia (de hallarse satisfecho con él). De este modo, una vez más nos encontramos de regreso en el punto de partida. <<

[33] * Un crítico de este pasaje afirmó que no podía hallar ningún rastro en Platón del menor temor al pensamiento independiente. Pero debemos recordar la insistencia de Platón en la censura (ver las notas 40 y 41 al capítulo 4) y su prohibición de los estudios dialécticos superiores a todos aquellos que tuvieran menos de 50 años, en *La República* (ver las notas 40 y 41 del capítulo 7), por no mencionar *Las Leyes* (ver la nota 18 al capítulo 7 y una cantidad de pasajes análogos).*<<

[34] En cuanto al problema de la casta sacerdotal, ver el *Timeo,* 24a. En un pasaje que se refiere, evidentemente, al Estado perfecto o «más antiguo» de *La República,* la casta sacerdotal pasa a ocupar el lugar de la «raza filosófica» de *La República.* Véase los ataques contra los sacerdotes (e incluso los sacerdotes egipcios) adivinos y videntes, en *El Político,* 290c y sig).; ver, asimismo, la nota 57 (2) al capítulo 8, y la nota 29 al capítulo 4.

La observación de Adam, citada en el texto, en el párrafo posterior al que le sigue inmediatamente, corresponde a su nota a *La República,* 547a3 (citada más arriba, en el texto correspondiente a la nota 43 del capítulo 5). <<

[35] Véase, por ejemplo, *La República,* 484c, 500e y sigs. <<

[36] *La República,* 535a-b. Todo cuanto dice Adam (véase su nota a 535b8) acerca de la expresión que hemos traducido como «capaz de infundir un temor reverencial», contribuye a sustentar la idea corriente que le asigna el significado de «austero» o «temible», especialmente con el sentido de «infundir terror». La sugerencia de Adam de que traduzcamos «masculino» o «viril» obedece a la tendencia general a moderar las crudas expresiones de Platón. Lindsay traduce: «De… moral tenaz». <<

[37] *Op. cit.*, 540c; ver también 500c-d: «El propio filósofo… se torna semejante a los dioses», y la nota 12 al capítulo 9, donde se cita de forma más completa el pasaje correspondiente a 540c y sig. Es de sumo interés observar cómo transforma Platón el Uno de Parménides cuando arguye en favor de una jerarquía aristocrática. Ya no se conserva la oposición *uno-muchos* sino que se la sustituye por un sistema de grados: la Idea de uno —los pocos que llegan a sus proximidades; los más se limitan a ayudarlos— y la de muchos, es decir, la multitud (esta división es fundamental en *El Político).* En contraste con esta concepción, el monoteísmo de Antístenes preserva la oposición eleática original entre el Uno (Dios) y los Muchos (cuyos elementos consideraba probablemente como hermanos, puesto que era la misma su distancia relativa de Dios). Antístenes recibió la influencia de Parménides a través de Gorgias, quien había sido influido, a su vez, por Zenón. Quizá haya sufrido también alguna influencia de Demócrito, quien enseñaba que «el sabio pertenece a todos los países por igual, pues la patria de un alma grande es todo el mundo». <<

[38] *La República*, 500d. <<

[39] Las citas corresponden a *La República*, 459b y sigs.; véase también las notas 34 y sigs. al capítulo 4 y, esp. la 40 (2) al capítulo 5. Véanse, asimismo, los tres símiles de *El Político,* donde el gobernante es comparado con (1) el pastor, (2) el médico y (3) el tejedor que mezcla los distintos caracteres mediante una selección habilidosa en la reproducción (310b y sig).. <<

[40] *Op. cit.,* 460a. Mi afirmación de que Platón asigna suma importancia a esta ley se basa en el hecho de que la menciona en la reseña que hace de *La República* en el *Timeo*, 18d-e. <<

[41] *Op. cit.,* 460b. La sugestión es «recogida sin tardanza», en 468c, véase la nota siguiente. <<

[42] *Op. cit.,* 468c. <<

[43] En cuanto a la historia del Número y la Caída, véase las notas 13 y 52 a este capítulo, las notas *39/40* al capítulo 5 y el texto. <<

[44] *La República,* 473c-e. Obsérvese la oposición entre el (divino) *reposo* y el *mal;*es decir, el cambio bajo la forma de la corrupción o degeneración. En cuanto al término que aquí traducimos por «oligarca», confróntese el final de la nota 57, más abajo. Equivale a «aristócrata hereditario».

La frase que he puesto entre paréntesis, por razones estilísticas, reviste gran importancia, pues en ella *Platón exige la Supresión de todos los filósofos «puros»* (y de los políticos no filósofos). Una traducción más literal de la frase original sería ésta: «de modo que todos aquellos [que tengan] actualmente una naturaleza [dispuesta o dotada] para embarcarse en una sola de estas dos corrientes, *sean eliminados por la fuerza*». Adam admite que el significado de la frase de Platón es el de que «Platón se rehúsa a sancionar la búsqueda exclusiva del conocimiento»; pero su sugerencia de que suavicemos el significado de las últimas palabras de la frase traduciendo: «que se los induzca a apartarse de perseguir *exclusivamente* una de las dos» (la cursiva es mía; véase la nota a 473d24, vol. I, 330 de su edición de *La República)* no obedece a ningún rasgo del original, sino tan sólo a su tendencia a idealizar a Platón. Otro tanto podría decirse de la traducción de Lindsay («que sean compulsivamente desviados de esta conducta»). ¿A quién quiere suprimir Platón? Yo creo que «aquellos» cuya «naturaleza» o talento limitado o incompleto condena Platón son idénticos aquí (en la medida en que los filósofos se hallan involucrados) a los «muchos cuyas naturalezas son incompletas», mencionados en *La República,* 495d, y también a los «muchos [filósofos profesos] cuya ruindad sea insalvable», mencionados en 479c (véase, asimismo, 490c-491a); véase las notas 47, 56 y 59 a este capítulo (y la nota 23 al capítulo 5). Por consiguiente, el ataque se halla dirigido, por un lado, contra los políticos democráticos «sin educación. Y, por el otro, probablemente, contra Antístenes —tracio por parte de madre— el «bastardo sin educación», el filósofo igualitarista; véase la nota 47, más abajo. <<

[45] Kant, *Sobre la paz eterna,* segundo suplemento *(Werke,* ed. Cassirer, 1914, vol. VI, pág. 456). La cursiva es mía; he abreviado algo el extenso párrafo de Kant; véase la traducción de M. Campbell (1903), pág. 160. <<

[46] Véase, por ejemplo, Gomperz, *Greek Thinkers,* V, 12, 2 (edición alemana, vol. II^2, 382); o la traducción de Lindsay de *La República.* (Para una crítica de esta interpretación, véase la nota 50, más abajo). <<

[47] Debe admitirse que la actitud de Platón hacia Antístenes plantea un problema altamente especulativo; por supuesto que esta cuestión está relacionada con el escaso conocimiento de primera mano que tenemos de Antístenes. Actualmente se pone a menudo en tela de juicio incluso la antigua tradición estoica de que la escuela o el movimiento cínico puede remontarse a Antístenes (véase, por ejemplo, G. C. Field, *Plato,* 1930, o D. R. Dudley, *A History of Cynicism,* 1937), si bien, quizá, no siempre sobre una base plausible (véase la reseña de Fritz, del libro mencionado en último término, en *Mind,* vol. 47, pág. 390). En vista de los datos conocidos acerca de Antístenes, especialmente los procedentes de Aristóteles, me parece altamente probable que los escritos de Platón contengan muchas alusiones a aquél; e incluso el solo hecho de que Antístenes fue, aparte de Platón, el único miembro del círculo íntimo de Sócrates que enseñó filosofía en Atenas, sería una justificación suficiente para buscar dichas alusiones en la obra de Platón. Y bien; me parece bastante probable que tengan este carácter una serie de ataques de Platón, señalados por primera vez por Duemmler (especialmente, *La Rep.,* 495d-e, mencionado más abajo en la nota 56 a este capítulo; *La Rep.*, 535e y sig., *Sof,* 251b-e). Existe una semejanza definida (o por lo menos así me parece a mí) entre estos pasajes y los despectivos ataques de Aristóteles contra Antístenes. Aristóteles, que menciona explícitamente el nombre de Antístenes, lo califica de simple, diciendo de sus discípulos que «son gente sin educación» (véase la nota 54 al capítulo 11). Platón, en los pasajes mencionados, habla de manera similar aunque más cortante. El primer pasaje a que me refiero es el del *Sofista,* 251b y siguiente, que corresponde estrechamente, por cierto, con el primer pasaje de Aristóteles. En cuanto a los dos pasajes de *La República,* debemos recordar que, de acuerdo con la tradición, Antístenes era un «bastardo» (su madre era oriunda de la bárbara Tracia) y que dictaba sus lecciones en la escuela ateniense reservada para los «bastardos». Además, en *La República,* 535d y sig. (véase el final de la nota 52 a este capítulo), se encuentra un ataque tan específico que debe referirse necesariamente a una

persona determinada. Así, Platón habla de «cierta gente que la emprende con la filosofía sin tener la menor noción de su falta de merecimientos», y concluye afirmando que «los de baja extracción deben abstenerse» de hacerlo. Y habla de gente «desequilibrada» (o «torcida» o «coja») en su amor al trabajo y al reposo y, tornándose más personal, alude a determinado individuo con un «alma tullida» quien, pese a amar la verdad (como cuadra a un socrático) no la alcanza, puesto que «se revuelca en la ignorancia» (probablemente por no aceptar la teoría de las Formas) y termina advirtiendo a la ciudad que no confíe en semejantes «bastardos tullidos». No me parece improbable que sea Antístenes el objeto de este ataque indudablemente personal; la admisión de que el enemigo ama la verdad parece ser un argumento particularmente fuerte, por hallarse en medio de un ataque de violencia tan extrema. Pero si este pasaje se refiere a Antístenes, entonces es sumamente probable que otro pasaje muy similar tenga el mismo destinatario, a saber, *La República*, 495d-e, donde Platón dice nuevamente de su víctima que es contrahecha o deforme, tanto espiritual como físicamente. En este pasaje insiste en que el objeto de su desprecio, pese a aspirar a ser filósofo, es tan depravado que ni siquiera le avergüenza hacer degradantes («banáusicos»; véase la nota 4 al capítulo 11) trabajos manuales. Y bien, sabemos que Antístenes recomendaba el trabajo manual, al que tenía en alta estima (para la actitud de Sócrates, véase Jenofonte, *Mem.* II, 7, 10), y que practicaba lo que enseñaba teóricamente, lo cual viene a confirmar que el individuo del alma deformada debe ser Antístenes.

Además, en el mismo pasaje, *La República,* 495d, existe otra observación acerca de «los muchos cuyas naturalezas son incompletas» y que, no obstante, aspiran a la filosofía. Esto parece estar dirigido contra el mismo grupo (los «discípulos de Antístenes» de que habla Aristóteles) cuya supresión se exige en *La República,* 473c-e, que ya analizamos en la nota 44 a este capítulo. Confróntese también *La República*, 489e, mencionado en las notas 56 y 59 de este capítulo. <<

[48] Sabemos (a través de Cicerón, *De Natura Deorum* y Filodemo, *De Pietate)* que Antístenes era monoteísta y que la forma en que expresó su monoteísmo (existe sólo Un Dios «de acuerdo con la naturaleza», es decir, con la verdad, si bien hay muchos «de acuerdo con la convención») nos demuestra que tenía en el pensamiento la oposición *naturaleza-convención,* que a los ojos de un miembro anterior de la escuela de Gorgias y contemporáneo de Alcidamas y Licofrón (véase la nota 13 al capítulo 5) debe haber estado relacionada con el *igualitarismo.*

Claro está que esto no establece, de suyo, la conclusión de que el semibárbaro Antístenes creyera en la hermandad entre griegos y bárbaros. No obstante, creo yo en extremo probable que así fuera.

W. W. Tarn (*Alexander the Great and the Unity of Mankind;* véase la nota 13 (2) al capítulo 5) ha tratado de demostrar —y creo que con éxito— que la idea de la unidad del género humano puede remontarse, por lo menos, hasta Alejandro Magno. Yo creo que siguiendo un razonamiento muy similar, podemos remontado aún más lejos, esto es, hasta Diógenes, Antístenes y aún Sócrates y a la gran Generación de la era de Pericles (véase la nota 27 al capítulo 10 y el texto). Esto parece, aun sin tener en cuenta las pruebas más detalladas, bastante probable; en efecto, cabe esperar una corriente cosmopolita como corolario de las tendencias imperialistas de la época de Pericles (véase *La Rep.,* 494c/d, mencionado en la nota 50 (5) a este capítulo y el *Primer Alcibíades,* 105b y sigs.; ver también el texto correspondiente a las notas 9, 22, 36, y 47 del capítulo 10), Esto sería particularmente probable de haber existido otras tendencias igualitarias. No es mi intención disminuir el alcance de las hazañas de Alejandro, pero sus ideas me parece que constituyen, en cierto modo, un renacimiento de algunas de las mejores concepciones desarrolladas del imperialismo ateniense del siglo V.

Pasando ahora a los detalles, cabe decir primero que existen pruebas vehementes de que, al menos en la época de Platón (y Aristóteles), se veía

al problema del igualitarismo claramente relacionado con dos distinciones de corte semejante, a saber, la que se hacía entre *griegos y bárbaros,* por un lado, y por el otro, entre *amos (u hombres libres) y esclavos;* véase, en este sentido, la nota 13 al capítulo 5. Y bien, tenemos pruebas convincentes de que el movimiento ateniense del siglo V contra la esclavitud no se circunscribió a unos pocos intelectualistas como Eurípides, Alcidamas, Licofrón, Antífonte, Hipías, etc., sino que tuvo un considerable éxito práctico. La evidencia nos la suministran los informes unánimes de los enemigos de la democracia ateniense (esp. el «Viejo Oligarca», Platón, Aristóteles; véase las notas 17, 18 y 29 al capítulo 4 y 36 al capítulo 10).

Si consideramos ahora desde este ángulo la evidencia indudablemente escasa relativa al *cosmopolitismo,* ésta se nos presenta bastante convincente, sin embargo, *si dentro de ella se incluyen los ataques de los enemigos de este movimiento.* En otras palabras, debernos tener muy en cuenta los ataques del Viejo Oligarca, Platón y Aristóteles contra el movimiento humanitarista, si queremos estimar su verdadera importancia. Así, el Viejo Oligarca (2, 7) ataca a Atenas por un ecléctico modo de vida cosmopolita. Los ataques de Platón contra las tendencias cosmopolitas y de tipo semejante, aunque no frecuentes, encierran un valor particular. (Me refiero a los pasajes como el de *La Rep; 562e/463a* —«dos ciudadanos, los residentes extranjeros y los forasteros se hallan todos en un mismo pie de igualdad»— que podrá compararse con la irónica descripción del *Menexeno,* 245c-d, donde Platón alaba sarcásticamente a Atenas por su consecuente aborrecimiento de los bárbaros; *La Rep.,* 494 c/d; claro está que también debemos considerar aquí el pasaje *La Rep.,* 469b-471c. Ver también el final de la nota 19 al capítulo 6). Pese a la gran admiración que me inspira el análisis de Tarn, no creo que haga plena justicia a los diversos datos que se conservan con respecto a este movimiento del siglo V; por ejemplo, Antifonte (véase la pág. 149, nota 6 de su trabajo), Eurípides, Hipias, Demócrito (véase la nota 29 al capítulo 10) o Diógenes (pág. 150, nota 12) y Antístenes. No creo que Antifonte deseara tan sólo hacer hincapié en el parentesco biológico entre los hombres, pues en su caso se trataba indudablemente de un reformador social, y para él «por naturaleza» tenía que significar «en verdad». Por eso me parece prácticamente

indudable que atacó conscientemente la distinción entre griegos y bárbaros, por considerarla artificial. Taru comenta el Fragmento de Eurípides en que afirma que un hombre noble puede abarcar el mundo como un águila el aire, observando que «él sabía que un águila tiene un nido permanente»; sin embargo, esta observación no le hace plena justicia al fragmento, pues para ser cosmopolita no se necesita abandonar definitivamente el propio hogar. Ante todos estos hechos, resulta difícil comprender por qué la intención de Diógenes tenía que ser puramente «negativa» cuando replicó a la pregunta «¿De dónde eres?» diciendo que era un cosmopolita, un ciudadano de todo el mundo, especialmente si consideramos que Sócrates da una respuesta similar («soy un hombre del mundo»), al igual que aquella otra «El sabio pertenece a todos los países, porque la patria de un alma grande es el mundo entero»; confróntese Diels[5] fragmento 247; la autenticidad ha sido puesta en duda por Tarn y Diels) de Demócrito.

El monoteísmo de Antístenes debe ser encuadrado, también, dentro de este mismo orden de cosas. No cabe ninguna duda de que dicho monoteísmo no era de tipo judío, es decir, tribal y excluyente. (De ser cierta la historia de *Diogenes Laercio,* VI, 13, de que Antístenes enseñaba en el Cinosargo —la escuela para los bastardos— entonces debe haber hecho hincapié deliberadamente en su propia ascendencia mestiza y bárbara). Tarn tiene razón, sin duda, cuando señala (pág. 145) que el monoteísmo de Alejandro estaba relacionado con su idea de la unidad del género humano. Pero otro tanto podría decirse de las ideas cínicas que sufrieron, a mi juicio, la influencia (ver la nota anterior) de Antístenes, y, de esta manera, de Sócrates, (Confróntese especialmente la evidencia suministrada por Cicerón, *Tuscul.*, V, 37, y Epicteto, I, 9, 1, con D. *L.,* vol. VI, págs. 2, 63-71; también *Gorgias,* 492e con *D. L.,* vol. VI, pago 105. Ver asimismo Epicteto, III, 22 y 24).

En vista de todo esto no parece demasiado improbable que Alejandro (en quien las enseñanzas de Aristóteles no produjeron una impresión demasiado grande, como apunta Tarn) haya estado auténticamente inspirado, de acuerdo con la tradición, por la idea de Diógenes; lo más probable, en todo

caso, es que las concepciones que influyeron sobre su pensamiento hayan respondido al espíritu de la tradición igualitarista<<

[49] Véase *La República*, 469b-471c, especialmente 470b-d y 469 b/c, Aquí tenemos, en verdad (véase la nota siguiente), un rastro de algo así como la introducción de un nuevo todo ético, más amplio que la ciudad, a saber, la unidad de la superioridad helénica. Como era de esperar (ver la nota siguiente [1, *b*], Platón elabora este punto con cierto detenimiento.* (Cornford resella acertadamente este pasaje cuando acota que Platón «no muestra ninguna simpatía humanitaria por aquellos que habitan más allá de las fronteras de la Hélade»; véase *The Republic of Plato*, 1941, pág. 165).*
<<

[50] En esta nota se han reunido nuevos argumentos relacionados con la interpretación del pasaje de *La República,* 473c, y el *problema del humanitarismo de Platón*. Deseo expresar aquí mi agradecimiento a mi colega, el profesor H. D. Broadhead, cuya crítica me ayudó considerablemente a completar y aclarar mi razonamiento.

(1) Uno de los tópicos habituales de Platón (véase las observaciones metodológicas, *La Rep.,* 368c, 445c, 577c y la nota 32 al capítulo 5) es la oposición y comparación entre el individuo y el todo, es decir, la ciudad. La introducción de un nuevo todo, más amplio aún que la ciudad —por ejemplo, el género humano— representaría un paso decisivo para un holista; para ello necesitaría *(a)* preparación y *(b)* elaboración.

(a) Lejos de semejante preparación encontramos el pasaje mencionado más arriba, relativo a la oposición entre griegos y bárbaros *La Rep.,* 469b-471c). *(b)* Lejos de una elaboración nos encontramos un rechazo de la ambigua expresión «género humano». En primer lugar, en la continuación inmediata del pasaje clave que venimos considerando, es decir, el relativo al filósofo rey *(La República*, 473d/e) se halla parafraseada aquella incuestionable expresión bajo la forma de una reseña o sumario de todo el discurso, habiendo sido reemplazado aquí el contraste corriente en Platón entre *ciudad e individuo,* por el de *ciudad* y *género humano.* He aquí la frase en cuestión: «Ninguna otra constitución puede establecer un estado de felicidad, ni en los asuntos *privados* ni en los de la ciudad». En segundo lugar, se obtiene un resultado semejante si se analizan las seis repeticiones o variaciones (a saber, 487e, 499b, 500e, 501e, 536a-b, examinados más abajo, en la nota 52, y la reseña de 540d/e con el pensamiento posterior de 541 b) del pasaje clave que venimos considerando (es decir, *La Rep.,* 473b/e). En dos de ellos (487e, 500e) sólo se menciona a la ciudad; en todos los demás, el contraste usual en Platón, entre *ciudad* e *individuo* vuelve a reemplazar al de *ciudad* y *género humano.* En ninguna otra parte se ve alusión alguna a la idea pretendidamente platónica, de que sólo la sofocracia podía salvar, no ya las *ciudades* sufrientes, sino también toda la

dolida *humanidad.* En razón de lo cual parece bastante claro que lo único a que se refería Platón en todos estos lugares era a su contraste corriente entre *ciudad* e *individuo* (sin desear, por ello, hacer particular hincapié en el mismo), probablemente en el sentido de que sólo la sofocracia podía proporcionar estabilidad y felicidad —el divino reposo— a un Estado *dado,* como así también a todos sus *ciudadanos individuales y su progenie* (en los cuales, de otro modo, habría de desarrollarse el mal, el mal de la degeneración).

(2) Por regla general, Platón utiliza el término «humano» («anthrópinos») o bien en contraposición a «divino» (y, en consecuencia, también algunas voces con un sentido ligeramente despectivo, especialmente cuando quiere destacar las limitaciones del conocimiento y del arte humanos); véase *Timeo* 29c/d, 77a, o el *Sofista* 266c, 268d, o *Las Leyes,* 591 e y sig., 854a), o bien en un sentido *zoológico,* en contraposición o con referencia a los animales, por ejemplo, las águilas. En ninguna parte, salvo en los primeros diálogos socráticos (para una sola excepción, ver en esta misma nota el punto [6]) he podido encontrar este término (o la palabra «hombre») utilizado con un sentido humanitario, es decir, indicando algo que trascienda la distinción de nación, raza o clase. Incluso es raro el uso del término «humano» como sinónimo de «racional». (Me refiero a un pasaje de *Las Leyes,* 737b: «Una locura humanamente imposible»). En realidad, las ideas nacionalistas extremas de Fichte y Spengler, citadas en el capítulo 12, en el texto correspondiente a la nota 79, constituyen una expresión aguzada del uso platónico del término «humano». Con la significación de una categoría más zoológica que moral. He aquí algunos pasajes de Platón donde puede hallarse este uso: *La República,* 365d, 486a, 459b/c, 514b, 522c, 606e y sig. (donde se contrapone al Homero guía de los problemas humanos con el Hornero compositor de himnos a los dioses), 20b; *Fedón,* 82b; *Cratilo,* 392b; *Parménides,* 134e; *Teetetes,* 107b; *Critón,* 46e; *Protágoras,* 344c; *El Político,* 274d (el pastor del rebaño humano que es un dios, no un hombre); *Las Leyes,* 673d, 688d, 737b (890b constituye quizá otro ejemplo de uso despectivo: «los hombres» parece equivaler aquí a «la multitud»).

(3) Verdad es, por supuesto, que Platón supone la existencia de una *Forma o Idea del Hombre;* pero es un error creer que ella representa lo que todos los hombres tienen en común; lejos de ello, constituye más bien un ideal aristocrático del orgulloso supergriego; y sobre esta base se levanta una creencia, no en la hermandad de los hombres, sino en el orden jerárquico de las «naturalezas», aristócratas o esclavas, de acuerdo con su mayor o menor parecido con el original, el antiguo progenitor del género humano. (Por supuesto que son los griegos los que más se le parecen). De este modo, «la inteligencia es compartida por los dioses, sólo con un contado número de hombres» *(Tim.,* 51e; véase Aristóteles, en el texto correspondiente a la nota 3, capítulo 11).

(4) La «Ciudad del Cielo» *(La Rep.,* 592b) y sus ciudadanos no son, como acota Adam con razón, griegos; pero esto no significa que pertenezcan a la «humanidad» como cree dicho autor (nota a 470e30 *y* otras), sino que son, más bien, superexclusivos, supergriegos (están «por encima» de la ciudad griega de 470e y sigs)., y se encuentran a mayor distancia que nunca de los bárbaros. (Esta observación no quiere decir que la idea de la Ciudad del Cielo —al igual que la del león del cielo, por ejemplo, y otras constelaciones— no sea de origen oriental).

(5) Finalmente, cabe mencionar que el pasaje 499c/d no anula más la distinción entre griegos y bárbaros que la que media entre pasado, presente y futuro: Platón trata de dar aquí una drástica expresión a una amplia generalización con respecto al tiempo y al espacio; solamente quiere decir esto: «Si en una época dada o en un lugar dado [cabría agregar: aun en un lugar tan extremadamente improbable como sería un país bárbaro] sucediera tal cosa, entonces…» La observación de *La República,* 494c/d, expresa un sentimiento similar, si bien más fuerte, de hallarse enfrentado con algo muy próximo al absurdo impío; sentimiento provocado, en este caso, por las esperanzas de Alcibíades, de un imperio universal de griegos y extranjeros. (Coincido con las ideas expresadas por Field en su obra *Plato and His Contemporaries*, 130, nota 1, y por Tarn; véase la nota 13 (2) al capítulo 5).

En suma: no es posible encontrar sino hostilidad hacia las ideas humanitarias en el sentido de una unidad del género humano por encima de razas y clases, y creo que quienes llegan a conclusiones opuestas son víctimas del espejismo de la idealización platónica (véase la nota 3 al capítulo 6 y el texto) y no logran ver el vínculo entre su exclusivismo aristocrático y antihumanitarismo y su teoría de las Ideas. Ver, asimismo, este capítulo, Ilotas 51, 52 Y 57.

* (6) En lo que a mí se me alcanza, hay una sola excepción verdadera, a saber, un pasaje que está en evidente contradicción con todo esto. Trátase de un fragmento del *Teetetes*, 174e y sig., encaminado a ilustrar la amplitud mental y la perspectiva universalista del filósofo; leemos en él: «Todo hombre tiene innumerables ascendientes y entre ellos se cuentan, en todo caso, ricos y pobres, reyes y esclavos, bárbaros y griegos». No veo la forma de conciliar este interesante pasaje, categóricamente humanitario —con su énfasis sobre el paralelismo entre amos y esclavos y griegos y bárbaros que nos recuerda todas aquellas teorías a que Platón se opone sistemáticamente — con las demás ideas de Platón. Probablemente, como tantas otras partes del *Gorgias,* sea de origen socrático, y es posible que el *Teetetes* (contra lo que se supone generalmente) sea anterior a *La República*.*<<

[51] La alusión se refiere, creo yo, a dos lugares de la Historia del Número en que Platón (al hablar de «tu raza») se refiere a la de los hombres: «En cuanto a tu propia raza» (546a/b; véase la nota 39 al capítulo 5 y al texto) y «la verificación de los metales dentro de tu raza» (546d/e y sig.; véase las notas 39 y 40 al capítulo 5 y el pasaje siguiente). Véase también los argumentos de la nota 52 a este capítulo concernientes a un «puente» entre ambos pasajes, es decir, el pasaje clave del rey filósofo y de la Historia del Número. <<

[52] *La República,* 546d/e y sig. El pasaje que citamos aquí forma parte de la Historia del Número y la Caída del Hombre, 546a-547a, transcrito en el texto correspondiente a las notas 39/40 del capítulo 5; ver también las notas 13 y 43 al presente capítulo. Mi afirmación (véase el texto correspondiente a la nota anterior) de que la observación contenida en el pasaje clave del filósofo rey, *La República,* 473e (véase las notas 44 y 50 a este capítulo), anticipa la Historia del Número, se ve fortalecida por la comprobación de que existe un puente, por así decirlo, entre ambos pasajes. La Historia del Número ha sido anticipada, indudablemente, por un pasaje de *La República,* 536a/b que, por otro lado, podría describirse como el reciproco (y también como variación) del pasaje del filósofo rey; en efecto, en él se expresa, en términos generales, que debe esperarse que suceda lo peor si se escogen hombres ineptos para el gobierno, finalizando, incluso, con una reminiscencia directa de la gran ola: «Si seleccionamos hombres de otra clase… entonces nos traeremos sobre la Filosofía otro diluvio de burlas». Esta evidente alusión constituye, a mi juicio, un indicio de que Platón era consciente del carácter del pasaje (que se desarrolla hacia atrás, por así decirlo, desde el final de 473c-e hacia su comienzo), el cual muestra lo que sucedería si fuera desoído el consejo brindado en el pasaje del filósofo rey. Y bien, este pasaje «recíproco» (536a/b) puede describirse como el puente que une el «pasaje clave» (473c) con el «pasaje del Número» (546a y sigs)., pues contiene varias referencias inequívocas al racismo, anticipando el pasaje (546d y sig). sobre el mismo tema a que se refiere la presente nota. (Podría interpretarse esto como una prueba adicional de que Platón se refería al racismo cuando escribió el pasaje del filósofo rey). Veamos ahora el comienzo del pasaje «recíproco», 536a/h: «Debemos distinguir cuidadosamente entre los hijos legítimos y los bastardos. En efecto, si un individuo o una ciudad no saben encarar asuntos como éste, habrán de aceptar ingenuamente los servicios de aquellos bastardos desequilibrados (o cojos), en cualquier concepto; quizá como amigos o quizá, incluso, como gobernantes». (Véase también la nota 47 a este capítulo).

Para algo así como una explicación de la preocupación de Platón por asuntos tales como la degeneración y la selección raciales, ver el texto correspondiente a las notas 6, 7 y 63 del capítulo 10, en relación con la nota 39 (5) y 40 (2) al capítulo 5.

* En cuanto al pasaje relativo a Codrus el mártir, citado en el párrafo siguiente del texto, ver *El Banquete,* 208d, transcrito más extensamente en la nota 4 al capítulo 3. R, Eisler *(Caucásica,* 5, 1928, pág. 129, nota 157) afirma que «Codrus» es una palabra prehelénica con el significado de «rey». Esto daría cierto apoyo a la tradición de que la nobleza ateniense era autóctona. (Ver la nota 11 (2) a este capítulo.*<<

[53] A. E. Taylor, *Plato* (1908,1914), págs. 122 y sigs. Concuerdo con este interesante pasaje hasta donde ha sido citado en el texto. Sin embargo, he omitido la palabra «patriota» después de «ateniense», pues no coincido plenamente con esta caracterización de Platón en el sentido en que lo entiende Taylor. En cuanto al «patriotismo» de Platón, véase el texto correspondiente a las notas 14-18 del capítulo 4. Para los términos «patriotismo» y «Estado paterno», véase las notas 23-26 y 45 al capítulo 10.
<<

[54] *La República,* 494b: «Pero ¿alguien que sea de este tipo no habrá de descollar y ser primero en todo, desde la infancia?». <<

[55] Op. cit., 496c «De mi propia conformación espiritual, nada necesito decir». <<

[56] Véase lo que dice Adam en su edición de La República, notas a 495d23 y 495e31, así como también mi nota 47 a este capítulo. Ver la nota 59 a este capítulo. <<

[57] *La República*, 496c-d; véase la *Séptima Carta*, 325d. (No creo que Barker, *Greek Political Theory*, I, 107, n.°° 2, acierte cuando dice del pasaje citado que «es posible… que Platón se refiera a los cínicos». Por cierto que el pasaje no se refiere a Antístenes, y Diógenes, en quien parece pensar Barker, no era casi conocido en la época en que fue escrito, aparte del hecho de que Platón jamás se habría referido a él de esta manera).

(1) Más arriba, en el mismo pasaje de *La República*, se encuentra otra frase que puede constituir otra referencia al propio Platón. Al referirse al pequeño grupo de los hombres dignos, menciona al «personaje bien nacido a quién salvó la ausencia» (o «el exilio»; salvó, en el sentido de que escapó del destino de Alcibíades, que, víctima de la adulación, terminó por abandonar la filosofía socrática). Adam cree (nota a 496b9) «improbable que Platón haya sido exiliado»; pero la fuga hacia Megara de los discípulos de Sócrates tras la ejecución de su maestro es bien probable que haya permanecido en la memoria de Platón como uno de los mojones capitales de su vida. Por otra parte, es difícil que el pasaje se refiera a Dio, puesto que éste tenía unos 40 años cuando sufrió el exilio, por lo cual hacía tiempo ya que había dejado atrás la juventud y, a diferencia del caso de Platón, no podía existir paralelismo alguno con el compañero de Sócrates, Alcibíades (aparte del hecho de que Platón se había opuesto al destierro de Dio, tratando de obtener su anulación). Si suponemos que el pasaje se refiere, pues, a Platón, entonces tendremos que suponer otro tanto del 502a: «¿Quién pondrá en duda la posibilidad de que los reyes o aristócratas tengan por descendiente a un filósofo nato?», pues la continuación del pasaje es tan semejante a la anterior que parecen referirse al mismo personaje bien nacido. Esta interpretación de 502a es, en sí misma, muy probable, pues debemos recordar que Platón siempre demostró orgullo por su alcurnia, v. gr., en el elogio de su padre y hermanos, a quienes califica de «divinos» (véase *La Rep.*, 368a); no puedo estar de acuerdo con Adam, para quien la observación es de carácter irónico; véase, asimismo, la frase relativa al pretendido antecesor de Platón, Codrus, en *El Ban.*, 208d, junto con su

pretendida descendencia de los reyes tribales del Ática. Si se adopta esta interpretación, la referencia de 499b-c a los «gobernantes, reyes o sus descendientes», que se adapta perfectamente a Platón (no sólo era un Codrida, sino que también descendía del gobernante Dropides) tendría que ser considerada bajo el mismo aspecto, es decir, como una preparación para 502a. Pero esto resolvería otro problema. Me refiero a 499b y 502a. Es difícil, si no imposible, interpretar estos pasajes como una tentativa de lisonjear a Dionisio el joven, pues difícilmente podría conciliarse semejante interpretación con la inmoderada violencia y el fondo reconocidamente personal (576a) de los ataques de Platón (572-580), contra Dionisia el viejo. Es importante señalar que Platón habla en los tres pasajes (473d, 499b, 502a) de reinos hereditarios (que con tanta vehemencia opone a las tiranías) y de «dinastías». Pero sabemos por la *Política* de Aristóteles, 1292b2 (véase Meyer, *Gesch. d. Altertums,* V, pág. 56) y 1293a1), que las «dinastías» son familias oligarcas hereditarias y, por consiguiente, no tanto las familias de tiranos como Dionisio, sino más bien lo que actualmente denominamos familias *aristocráticas,* como la del propio Platón. La afirmación de Aristóteles tiene el apoyo de *Tucídides,* IV, 78, y Jenofonte, *Helénica,* V, 4, 46. (Estos argumentos se hallan dirigidos contra la segunda nota de Adam a 499b13). Ver también la nota 4 al capítulo 3.

* (2) En *El Político* se encuentra otro importante pasaje que contiene una reveladora referencia. Se supone en él que la característica esencial del verdadero hombre de estado (258h, 292c) es su *conocimiento o ciencia,* y el resultado es otro alegato en favor de la sofocracia: «El único gobierno justo es aquel en que los magistrados son verdaderos Señores de la Ciencia» (293c). Y Platón demuestra que «el hombre que posee la Ciencia Regia, *ya sea que gobierne o no,* debe ser proclamado soberano, como lo demuestra nuestro razonamiento» (292c/293a). Por cierto que Platón pretendía poseer la Ciencia Regia; por consiguiente, el citado pasaje significa inequívocamente que se consideraba «un hombre que debía ser proclamado soberano». Este elocuente pasaje no debe ser pasado por alto si se aspira a interpretar *La República.* (Claro está que la Ciencia Regia es, una vez más, la del pedagogo y criador románticos de una clase señorial destinada a proveer la argamasa para recubrir y mantener unidas a las demás clases:

esclavos, artesanos, labriegos, etc., tratadas en 289c y sigs. La tarea de la Ciencia Regia consiste, entonces, según la descripción de Platón, en «entretejer [mezclar, combinar] los caracteres de los valientes y los moderados una vez que, por imperio del rey, hayan pasado a convivir en una comunidad de intereses y de amistades». Ver, asimismo, las notas 40 (2) al capítulo 5, 29) al capítulo 4 y 34 al presente capitulo).*<<

[58] En un famoso pasaje del *Fedón* (89d), Sócrates advierte contra la misantropía o aborrecimiento de los hombres (que equipara con la misología o falta de fe en la argumentación racional). Ver también las notas 28 y 56 al capítulo 10 y la 9 al capítulo 7.

La cita que sigue en este párrafo es de *La República,* 489b/c. La relación con los pasajes precedentes se torna más obvia si se considera el pasaje 488 y sig. en su totalidad, especialmente el ataque de 489e contra los «muchos» filósofos cuya ruindad es inevitable, es decir, aquellos mismos de «naturalezas incompletas» cuya supresión se analizó en las notas 44 y 47 a este capítulo.

En *Las Leyes,* 704a-707c puede hallarse, a mi juicio, un indicio de que Platón soñó alguna vez convertirse en el filósofo rey y salvador de Atenas; el pasaje se refiere a los peligros morales del mar, de la navegación, del comercio y del imperialismo (véase Aristóteles, *Pol.,* 1326b-1327a, y mis notas 9 a 22 y 36 del capítulo 10, y el texto).

Ver especialmente *Las Leyes,* 704d: «Si se construyese la ciudad sobre la costa y se le proporcionasen suficientes puertos naturales… entonces necesitaría un poderoso salvador y, en verdad, un legislador sobrehumano para poder eludir la variabilidad y la degeneración». ¿No suena esto como si Platón quisiera demostrar que su fracaso en Atenas se debía a las dificultades sobrehumanas creadas por la geografía del lugar? (Pero pese a todos los desengaños —véase la nota 25 al capítulo 7— Platón sigue creyendo todavía en el método de conquistar a los tiranos, véase *Las Leyes*, 7l0c/d, citado en el texto correspondiente a la nota 24 al capítulo 4). <<

[59] Hay un pasaje (que comienza en *La República,* 498d/e; véase la nota 12 al capítulo 9 donde Platón llega a expresar, incluso, su esperanza de que «la multitud» cambie de parecer y acepte a los filósofos como gobernantes, una vez que hayan aprendido (¿quizá gracias a *La República*?) a distinguir los filósofos auténticos de los seudofilósofos.

En cuanto a las dos últimas líneas del texto, confróntese *La República*, 473e-474a y 517a/b. <<

[60] Algunas veces se ha llegado a confesar abiertamente estos sueños. F. Nietzsche, en *La voluntad del poder* (edición inglesa The Will to Power, 1911, libro IV, afor. 958; la alusión se refiere al *Theages,* 125c/126a) expresa: «En el *Theages* de Platón se lee: "Cada uno de nosotros quisiera ser señor de todos los hombres, si sólo fuera posible y, sobre todo, ser el propio señor de los cielos". Éste es el espíritu que debe producirse nuevamente». No es necesario que me detenga a comentar las concepciones políticas de Nietzsche, pero hay otros filósofos —platónicos— que se han atrevido a insinuar ingenuamente que si por alguna afortunada casualidad un platónico adquiriese poder en un Estado moderno, habría de moverse hacia el Ideal platónico, acercando las cosas a la perfección. «Si los hombres nacidos en una "oligarquía" o en una "democracia"… —leemos (sospecho que esto constituye una alusión a la Inglaterra de 1939)— con los mismos ideales de los filósofos platónicos se encontrasen, por algún feliz golpe de azar, en posesión del supremo poder político, tratarían por cierto de materializar el Estado platónico, y aun cuando no tuvieran un éxito completo —como bien podría suceder— al cabo de su gobierno el imperio se acercaría mucho más que antes al modelo original». (Citado de A. E. Taylor, *The Decline and Fall of the State in Republic*, VIII, Mind, N. S. 48, 1939, pág. 31). El argumento del capítulo siguiente se dirige, en parte, contra estos sueños románticos.

* Puede hallarse un esclarecedor análisis de la codicia platónica del poder, en el brillante artículo de H. Kelsen, *Platonic Love* (*The American Imago*, vol. 3, 1942, págs. 1 y sigs)..*<<

[61] *Op. cit.,* m 520a-521c, la cita corresponde a 520d. <<

[62] Véase G. B. Stern, *The Ugly Dachshund, 1938*. <<

[*] Y entonces vino, al parecer, un sabio astuto, / el inventor del miedo a los dioses… / Ideó un cuento, una doctrina en extremo seductora, / disimulando la verdad tras velos de mendaz sabiduría. / Habló de la morada de dioses terribles, / allá arriba, en bóvedas giratorias, donde ruge el trueno / y los aterradores destellos del rayo ciegan la vista… / Así ató a los hombres con las ligaduras del temor, / y rodeándoles de dioses en hermosas moradas, / los fascinó con su hechizo y los intimidó, / transformando la ilegalidad en ley yen orden. (*N. del t.*)<<

[*] El epígrafe, extraído de *Les Thibault* de Roger Martin du Gard, se encuentra en la página 575 de la versión inglesa *(Summer,* 1914, Londres, 1940). <<

[1] Mi descripción de la ingeniería social utópica parece coincidir con el tipo de ingeniería social propiciado por M. Eastman en su obra *Marxism - Is it Science?*; ver, especialmente, las págs. 22 y sig. Tengo la impresión de que las ideas de Eastman representan la oscilación del péndulo desde el historicismo hasta la ingeniería utópica. Pero es posible que me equivoque y que lo que piensa realmente Eastman se aproxime más a lo que yo llamo ingeniería gradual. La concepción de la «ingeniería social» de Roscoe Pound es, evidentemente, de tipo «gradual»; véase la nota 9 al capítulo 3. Ver, asimismo, la nota 18 (3) al capítulo 5. <<

[2] Yo creo que desde el punto de vista ético no existe ninguna simetría entre el sufrimiento y la felicidad o entre el dolor y el placer. Tanto el principio de la mayor felicidad de los utilitaristas, como el principio de Kant: «Promueve la felicidad de los demás…», me parecen (por lo menos en su enunciado) fundamentalmente equivocados en este punto, que no pertenece, sin embargo, al dominio de la argumentación racional. (En cuanto al aspecto irracional de las convicciones éticas, ver la nota 11 a este capítulo, y para el racional, la sección II y, en particular, la III, del capítulo 24). En mi opinión (véase la nota 6 (2) al capítulo 5) el sufrimiento humano formula un llamado directo, esto es, un llamado de auxilio, en tanto que no existe ningún pedido similar en el sentido de que se aumente la felicidad de aquellos individuos que se encuentran en una situación tolerable, (Otra crítica a la fórmula utilitaria: «Aumentemos el placer» sería la de que supone, en principio, una escala continua del placer al dolor que nos permite tratar a los grados de dolor como grados negativos de placer. Pero desde el punto de vista moral no se puede contrapesar el dolor con el placer y menos aún el dolor de un hombre con el placer de otro, En lugar de pedir la mayor felicidad para el mayor número de gente, deberemos conformarnos, más modestamente, con la menor cantidad de sufrimiento para todos, exigiendo, además, que ese sufrimiento inevitable —como, por ejemplo, el hambre en las épocas de escasez de alimentos— se distribuya de la forma más equitativa posible). Se me ocurre que existe cierta analogía entre este punto de vista de la ética y el de la metodología científica que yo propiciaba en mi obra *Logik der Forschung.* En el campo de la ética se gana en claridad si formulamos nuestras exigencias de forma negativa, es decir, si exigimos la eliminación del sufrimiento más que la promoción de la felicidad. De modo semejante, es útil formular la tarea del método científico como la eliminación de las falsas teorías (de entre las diversas propuestas), más que como la consecución de verdades eternas. <<

[3] Un excelente ejemplo de este tipo de ingeniería gradual, o quizá de la correspondiente tecnología gradual, lo constituyen los dos artículos de C. G. F. Simkin sobre la *«Budgetary Reform»* en el *Economic Record* australiano (1941, págs. 192 y sigs, y 1942, págs. 16 y sigs).. Me complace referirme a estos dos artículos, puesto que en ellos se hace un uso consciente de los principios metodológicos por que abogo; ellos demuestran su utilidad en la práctica de la investigación tecnológica.

No es mi intención sugerir que la ingeniería gradual no pueda ser audaz o que deba circunscribirse a problemas «menores». Pero sí creo que el grado de complejidad que podemos abarcar se halla determinado por el monto de la experiencia adquirida a través de la aplicación consciente y sistemática de la ingeniería gradual. <<

[4] Esta opinión ha sido reforzada recientemente por F. A. von Hayek en diversos e interesantes trabajos (véase, por ejemplo, su artículo *Freedom and the Economic System, Public Policy Pamphlets,* Chicago, 1939). Lo que yo llamo «ingeniería utópica» coincide en gran parte, a mi parecer, con lo que Hayek llamaría «planificación centralizada o colectivista». El propio Hayek recomienda lo que denomina «planificación para la libertad». Supongo que estaría de acuerdo en que el carácter de esa planificación tendría que coincidir con el de la «ingeniería gradual». Se me ocurre que podrían formularse estas objeciones contra la planificación colectivista de Hayek: Si tratamos de construir una sociedad de acuerdo con un plano determinado, puede suceder que descubramos que no es posible incorporar la libertad individual en dicho plano o, si lo hacemos, que no sea posible alcanzarla. La razón reside en que la planificación económica centralizada elimina de la vida económica una de las funciones más importantes del individuo, a saber, su función de elector del producto, de libre consumidor. En otras palabras, la crítica de Hayek pertenece a la esfera de la tecnología social. Así, señala cierta imposibilidad tecnológica, esto es, la de trazar un plan para una sociedad económicamente centralizada y a la vez individualista.

* Puede ser que los lectores de la obra de Hayek, *The Road to Serfdorn* (1914), se sientan desconcertados ante esta nota, pues la actitud de dicho autor en esta obra es tan explícita que no queda margen alguno para los comentarios algo vagos de mi nota. Pero debe tenerse en cuenta que dicha nota fue impresa antes de que se diera a publicidad el libro de Hayek, y aunque muchas de sus principales ideas ya habían sido esbozadas en sus trabajos anteriores, no se hallaban todavía tan explícitamente expresadas como en *The Road to Serfdom.* Y una cantidad de ideas que ahora asociamos inevitablemente con el nombre de Hayek, me eran extrañas cuando escribí la nota.

A la luz de lo que hoy sabemos acerca de la posición de Hayek, la reseña que yo había hecho no parece equivocada, si bien constituye

indudablemente una subestimación de la misma. Quizá puedan subsanarse esas deficiencias con las siguientes modificaciones:

(1) Hayek rehúsa emplear la expresión «ingeniería social» para designar cualquier actividad política que él pudiera hallarse dispuesto a propiciar. La objeción que le hace a este término es que se halla asociado con una tendencia general que denomina «cientificismo», a saber, la creencia ingenua de que los métodos de las ciencias naturales (o, mejor dicho, lo que mucha gente cree que son los métodos de las ciencias naturales) deben producir resultados tan imponentes en el campo social como en el científico. (Véase las dos series de artículos de Hayek, *Scientism and the Study of Society, Economica,* IX-XI, 1942-1944, y *The Counter-Revolution of Science, ibíd.,* VIII, 1941).

Si por «cientificismo» entendemos cierta tendencia a imitar en el campo de la ciencia social lo que suponemos constituyen los métodos de las ciencias naturales, entonces podríamos decir que el *historicismo es una forma de cientificismo.*

Un argumento cientificista típico y de gran influencia en favor del historicismo es, brevemente, el siguiente: «Podemos predecir los eclipses; ¿por qué no habremos de poder predecir las revoluciones?; o, de una forma más elaborada: «La tarea de la ciencia consiste en predecir; la de las ciencias sociales en hacer predicciones sociales, esto es, históricas». Ya hemos tratado de refutar este tipo de argumento (véase mi *Poverty of Historicism, Economica,* 1944-1945, esp. parte III, 1945, y *Prediction and Prophecy, and Their Significance for Social Theory,* publicaciones del X Congreso Internacional de Filosofía, Amsterdam, 1948); y en ese sentido, me opongo al cientificismo.

Pero si por «cientificismo» hemos de entender que los métodos de las ciencias sociales son, en medida considerable, los mismos que los de las ciencias naturales, entonces no tendremos más remedio que declararnos «culpables» de compartir el punto de vista «cientificista». En realidad, creo que la similitud entre las ciencias naturales y la social puede servir, incluso, para corregir ciertas ideas erróneas acerca de las ciencias naturales,

demostrando que éstas son mucho más parecidas a las ciencias sociales de lo que generalmente se supone.

Es por esta razón que he seguido utilizando la expresión «ingeniería social» de Roscoe Pound, en el sentido en que este autor la emplea, que —hasta donde a mí se me alcanza— se halla libre del «cientificismo» que debe rechazarse.

Dejando de lado la terminología, aún sigo creyendo que es posible interpretar las ideas de Hayek en un sentido favorable a lo que yo llamo «ingeniería gradual». Por otro lado, Hayek ha hecho una formulación de sus ideas mucho más clara de lo que indica mi antiguo resumen. La parte de su concepción que corresponde a lo que nosotros llamamos «ingeniería social» (en el sentido de Pound) es la aserción de que en toda sociedad libre existe una urgente necesidad de reconstruir lo que denomina su *«marco jurídico*».*<<

[5] Véase la nota 25 al capítulo 7. <<

[6] El problema de si un buen fin justifica o no medios reprobables, parece plantearse en aquellos casos equivalentes al del enfermo a quien no sabernos si mentir o no para mitigar su sufrimiento; así, cabe preguntarse si conviene o no mantener al pueblo en la ignorancia para hacerlo feliz, o si se debe iniciar una larga y sangrienta guerra civil para obtener al final un mundo de paz y justicia.

En todos estos casos la acción considerada debe provocar en primer término un resultado inmediato (que llamamos «medio») reprobable, necesario para obtener un segundo resultado (que llamamos «fin») que juzgamos conveniente.

Yo creo que en todos estos casos se plantean tres tipos diferentes de problemas.

(a) ¿Hasta qué punto estamos facultados para suponer que los medios habrán de conducirnos, en efecto, al fin esperado? Puesto que los medios constituyen el resultado más inmediato, en la mayoría de los casos vendrán a ser un resultado cierto de la acción considerada, en tanto que el fin, por ser más remoto, ya no será tan cierto.

La cuestión aquí planteada es de carácter fáctico más que de valoraciones morales. Es el problema de si puede o no confiarse, de hecho, en la relación causal supuesta entre los medios y el fin; y podría decirse que si la relación causal supuesta no se cumple, no se trata entonces de un problema de medios y fines, quedando fuera, en realidad, de esta categoría.

Esto puede ser cierto, pero en la práctica el punto que venimos considerando contiene una derivación moral de la mayor importancia. En efecto, aunque la cuestión (de si los medios considerados habrán de acarrear o no el fin previsto) sea de carácter fáctico, *nuestra actitud hacia ella plantea algunos problemas murales fundamentales*, entre otros, el de si debemos confiar o no, en tales casos, en el cumplimiento de la relación causal supuesta o, en otras palabras, si debemos confiar dogmáticamente en

las teorías causales o adoptar, en cambio, una actitud escéptica hacia ellas, especialmente cuando el resultado inmediato de nuestros actos es, en sí mismo, indeseable.

Esta cuestión quizá no sea de tanta importancia en el primero de nuestros tres ejemplos, pero sí en los otros dos. Mucha gente puede dar por ciertas las relaciones causales supuestas en estos dos casos, pero ello no impide que la relación pueda ser muy remota, y puede suceder, incluso, que la certidumbre emocional de su creencia sea en sí misma resultado de una tentativa de suprimir toda duda. (En otras palabras, se trata del fanático, por un lado, y del racionalista en el sentido socrático, esto es, del hombre que trata de conocer sus limitaciones intelectuales por el otro). El abismo entre ambos será tanto más grande cuanto mayor sea el mal involucrado por los «medios». Sea ello como fuere, uno de los deberes morales más importantes es, sin duda, acostumbrarse a adoptar una actitud escéptica y de modestia intelectual hacia las propias teorías causales.

Pero supongamos que se cumpla la relación causal prevista o, dicho de otro modo, que se plantee una situación en que pueda hablarse con propiedad de medios y fines. En este caso tendremos que distinguir otras dos cuestiones más: *(b)* y (*c*).

(b) Suponiendo que se cumpla la relación causal y que podamos estar seguros de su validez, dentro de límites razonables, el problema se reduce esencialmente a elegir el menor de dos males, a saber, el de los medios considerados y lo que se produciría de no adoptar dichos medios. En otras palabras, el mejor de los fines no justifica como tal medios reprobables, pero el deseo de evitar resultados peores puede justificar algunos actos que en sí mismos producen malos resultados. (La mayoría de nosotros no duda que está bien amputarle un miembro a un individuo para salvarle la vida).

En este sentido, puede adquirir enorme importancia el hecho de que no podamos estimar exactamente los males en cuestión. Algunos marxistas, por ejemplo (véase la nota 9 al capítulo 19), creen que una violenta revolución social involucraría un sufrimiento mucho menor que el que suponen los males crónicos inherentes al sistema «capitalista», según su

propia expresión. Pero aun admitiendo que esta revolución condujese a un estado de cosas mejor ¿de qué forma podrían estimar el sufrimiento en una y otra situación? Nuevamente se plantea aquí una cuestión fáctica y una vez más es nuestro deber no sobreestimar nuestro conocimiento de los hechos. Fuera de ello, admitiendo que los medios considerados inclinen la balanza en su favor ¿no habremos pasado por alto otros medios capaces de proporcionarnos resultados mejores a menor coste?

Pero el mismo ejemplo plantea otra cuestión sumamente importante. Suponiendo nuevamente que la suma total de sufrimiento en el régimen «capitalista», de continuarse varias generaciones, sobrepasara los sufrimientos acarreados por una guerra civil, ¿sería justo condenar a una generación a padecer en nombre de generaciones posteriores? (Hay una enorme diferencia entre sacrificarse uno mismo por otros y sacrificar a otros —o uno mismo y otros— por un fin determinado).

(c) El tercer punto de importancia es que no debemos creer que el llamado «fin» como resultado definitivo sea más importante que el resultado previo, esto es, «los medios». Esta idea, que halla expresión en frases tales como la de que «está bien todo lo que termina bien», es sumamente equívoca. En primer término, lo que llamamos «fin» casi nunca es el verdadero fin o final del proceso. En segundo término, los medios no son superados, por así decirlo, una vez alcanzado el fin propuesto. Por ejemplo, un «medio reprobable», tal como un arma nueva y poderosa utilizada en la guerra para obtener la victoria puede crear, una vez alcanzado este «fin», un nuevo problema. En otras palabras, aun cuando podamos decir correctamente de algo que constituye un medio para alcanzar cierto fin, frecuentemente es mucho más que esto. Fuera del fin en cuestión, puede producir otros resultados imprevistos, y lo que tenemos que poner en los platillos de la balanza no son los medios (pasados o presentes) y los fines (futuros), sino los resultados totales, hasta donde puedan preverse, de ambas líneas de conducta. Estos resultados abarcan un lapso que incluye varios resultados intermedios, y no es «el fin» propuesto el único que debe considerarse. <<

[7] (1) A mi juicio, el paralelismo entre los problemas institucionales de la paz civil y de la paz internacional reviste suma importancia. Cualquier organización internacional que posea instituciones legislativas, administrativas y judiciales, *como así también un poder ejecutivo armado, listo para actuar,* podrá mantener la paz internacional con la misma facilidad con que lo hacen las instituciones análogas dentro del orden estatal. Pero creo que es fundamental no esperar más que esto. Dentro de los Estados, hemos podido reducir la delincuencia a un margen que carece, relativamente, de importancia, pero no hemos logrado extirparla por completo. En consecuencia, necesitamos y necesitaremos durante largo tiempo todavía una fuerza policial lista para actuar que, más de una vez, tendrá que hacerlo efectivamente. De igual modo, yo creo que debemos estar preparados para la posibilidad de que no se logre extirpar definitivamente la delincuencia internacional. Si declaramos que nuestro objetivo es tornar imposible la guerra de una vez por todas, entonces nos estaremos proponiendo demasiado, con el resultado fatal de que careceremos de una fuerza lista para actuar cuando estas esperanzas se vean defraudadas. (La impotencia de la Liga de las Naciones para intervenir contra los agresores se debió en gran medida, por lo menos en el caso del ataque contra Manchuria, al sentimiento general de que la Liga había sido organizada a fin de poner término a *todas* las guerras y no de reprimirlas. Esto demuestra que la propaganda para poner fin a *todas* las guerras lleva en sí misma el germen de su fracaso. Debernos concluir con la anarquía internacional y estar listos para ir a la guerra contra cualquier delito internacional, (Véase especialmente II. Mannheim, *War and Crime*, 1941; y A. D. Lindsay, «War to End War» en *Background and Issues*, 1940).

Pero también es importante buscar el punto débil de la analogía entre la paz civil y la internacional, es decir, el punto en que aquélla deja de tener validez. En el caso de la paz civil, garantizada por el Estado, se procura proteger al ciudadano individual. El ciudadano es, por así decirlo, una unidad o átomo «natural» (aunque exista cierto elemento «convencional»,

aun en las condiciones de la ciudadanía). Por otro lado, los miembros, unidades o átomos, de nuestro ordenamiento internacional son los Estados. Pero un Estado nunca puede ser una unidad «natural» como el ciudadano; *el Estado carece de limites naturales.* Las fronteras de un Estado varían y sólo pueden definirse aplicando el principio del *statu quo,* y puesto que todo *statu quo* debe referirse a una fecha elegida arbitrariamente, la determinación de las fronteras de un Estado resulta completamente convencional.

La tentativa de establecer fronteras «naturales» para los Estados y, en consecuencia, de adjudicar al Estado la categoría de unidad «natural» conduce al *principio del Estado nacional* y a las ficciones románticas del nacionalismo, el racismo y el tribalismo. Pero este principio no es «natural» y la idea de que existen unidades naturales como las naciones o los grupos lingüísticos o raciales, es enteramente ficticia. Aquí más que en ninguna otra parte, debemos aprender de la historia, pues desde sus albores los hombres han estado mezclándose permanentemente, unificándose, dividiéndose y mezclándose nuevamente; y esta verdad no puede alterarse, aun cuando nos pareciese deseable. Existe un segundo punto donde ya no puede subsistir la analogía entre la paz civil y la internacional. El Estado debe proteger al ciudadano individual, es decir, a sus unidades o átomos; pero la organización internacional debe también proteger, en última instancia, a los individuos humanos, y no a las unidades o átomos que la integran, esto es, los Estados o las naciones.

La completa renunciación al principio del Estado nacional (principio que debe su popularidad únicamente al hecho de que atrae nuestros instintos tribales y de que constituye el método más barato y seguro para abrirse camino en el caso de aquellos políticos que no tienen nada mejor que ofrecer) y el reconocimiento del carácter necesariamente convencional de la demarcación de límites entre *todos* los Estados, junto con la conciencia de que deben ser *los individuos humanos y no los Estados o naciones quienes constituyan el objetivo fundamental incluso de las organizaciones internacionales*, nos ayudarán a comprender claramente y a superar las dificultades provenientes del derrumbe de nuestra analogía fundamental.

(Véase asimismo el capítulo 12, notas 51-64 y el texto, y la nota 2 al capítulo 13).

(2) A mi entender, el principio de que debe reconocerse en los individuos humanos el fin fundamental no sólo de los organismos internacionales, sino también de toda política, internacional y «nacional» o departamental, puede tener importantes aplicaciones. Así, debemos comprender *que es posible tratar con justicia a los individuos, aun cuando decidamos derribar la Organización del poder de un Estado o «nación» agresora,* a la cual pertenezcan dichos individuos. Es un prejuicio ampliamente difundido el de que la destrucción y control del poder militar, político y aun económico de un Estado o «nación» supone la miseria o sojuzgamiento de sus ciudadanos como individuos. Pero este prejuicio es tan infundado como peligroso.

Es infundado puesto que la organización internacional protege a los ciudadanos del Estado debilitado, contra la explotación de su debilidad política y militar. El único daño que no puede evitarse a los individuos de ese Estado es el inferido a su orgullo nacional; y en el caso de que se trate de un país agresor, entonces el daño será inevitable, de todos modos, cuando la agresión haya sido sofocada.

El prejuicio de que no es posible distinguir entre el tratamiento dado a un Estado y el dispensado a los ciudadanos en el plano individual, es también sumamente peligroso, pues cuando se aplica a una nación agresora crea necesariamente dos facciones en los países victoriosos, a saber, la de los que exigen un tratamiento duro y la de los que prefieren la indulgencia. Por regla general, ambos bandos pasan por alto la posibilidad de tratar con dureza el Estado e indulgentemente a sus ciudadanos.

Pero si se omite esta solución, entonces lo más probable es que suceda lo siguiente: inmediatamente después de la victoria el Estado agresor y sus ciudadanos serán tratados con relativa dureza. Pero el Estado —la organización del poder— no será tratado con la dureza razonable debido a cierta renuencia a castigar a individuos inocentes, es decir, debido a la influencia de la facción indulgente, que, sin proponérselo, estará defendiendo indirectamente a dicha organización del poder. De este modo,

mientras que los ciudadanos serán tratados con mayor rigor del que merecen, el Estado recibirá una excesiva indulgencia. Es probable, entonces, que después de cierto tiempo se produzca una reacción en los países victoriosos, y las tendencias humanitaristas e igualitarias empiecen a fortalecer a la facción indulgente hasta lograr el cambio de la política. Pero no sólo es probable que esta evolución le conceda al Estado agresor una nueva oportunidad para una nueva agresión, sino que le suministre un arma de indignación moral a aquellos con quienes se haya procedido injustamente, en tanto que los países victoriosos deberán sufrir la desaprobación de quienes sientan que han obrado injustamente.

Este indeseable proceso debe conducir, en definitiva, a una nueva agresión, que sólo puede evitarse si desde el comienzo mismo se efectúa un claro deslinde entre el Estado agresor (y aquellos individuos responsables de los actos del Estado) por un lado, y los ciudadanos como individuos, por el otro. La dureza con el Estado agresor e incluso la destrucción radical de su engranaje al servicio del poder, no habrá de producir esta reacción moral de los sentimientos humanitarios en los países victoriosos, si ese rigor va acompañado de un tratamiento justo de los ciudadanos.

Ahora bien ¿es posible destrozar el poder político de un Estado sin perjudicar involuntariamente a los ciudadanos? Para probar que esto es posible, efectivamente, veremos un ejemplo que muestra a las claras la compatibilidad de ambos objetivos. El cerco fronterizo del país agresor, incluyendo su costa marítima y sus principales (no todas) fuentes de carbón, acero y fuerza hidráulica podrían de ahí en adelante ser separados del Estado y administrados como territorio internacional. Los puertos y también las materias primas podrían ponerse al alcance de los ciudadanos del Estado para sus actividades económicas legítimas, sin imponerles ningún gravamen económico, con la sola condición de que invitasen a comisiones internacionales a controlar el uso adecuado de estas facilidades. Cualquier utilización que pudiese contribuir a desarrollar un nuevo potencial bélico sería prohibida, y si hubiera alguna razón para sospechar que estas facilidades internacionales y estas materias primas pueden ser utilizadas con estos fines, su utilización debería cesar de inmediato. En tal caso,

correspondería a la parte sospechosa el deber de invitar, proporcionando todo género de facilidades, a realizar una acabada investigación del uso efectuado de dichas prerrogativas y a ofrecer garantías satisfactorias.

Este procedimiento no eliminaría completamente la posibilidad de un nuevo ataque, pero obligaría al Estado agresor a realizar ese ataque sobre los territorios internacionalizados, antes de levantar su nuevo potencial bélico. De este modo, un ataque semejante no podría tener ninguna esperanza de éxito en caso de que los demás países hubieran conservado y desarrollado su capacidad bélica, Ante esa situación podría obligarse al Estado originalmente agresor a cambiar radicalmente de actitud y a inclinarse hacia la cooperación. Así, se le obligaría a invitar a realizar el control internacional de su industria y a facilitar la investigación por parte de la autoridad reguladora internacional (en lugar de obstruirla), pues sólo una actitud de este tipo podría garantizar el uso de las facilidades concedidas a sus industrias. Y bien, este proceso podría desarrollarse perfectamente sin que se registrase ninguna otra interferencia con la política interna del Estado. El peligro de que la internacionalización de estos medios permitiese su uso con el fin de explotar o humillar a la población del país derrotado puede contrarrestarse por medio de medidas legales internacionales que creen tribunales de apelación, etc.

Este ejemplo demuestra que no es imposible tratar con severidad a un Estado y con indulgencia a los individuos que lo componen.

* He dejado los parágrafos (1) y (2) de esta nota exactamente como los escribí en 1942. Sólo en el (3), que no es fundamental, he hecho una pequeña adición después de los dos primeros párrafos.*

(3) Pero ¿es científico este enfoque social del problema de la paz? No me caben dudas de que son muchos los que consideran que una actitud verdaderamente científica frente a los problemas de la guerra y de la paz debe ser diferente. Ellos sostienen que *primero debemos estudiar las causas de la guerra.* Así, debemos estudiar las fuerzas que llevan a la guerra y también las que llevan a la paz. Se ha dicho recientemente, por ejemplo, que sólo puede obtenerse la «paz duradera» si se consideran plenamente las

«fuerzas dinámicas subyacentes» de la sociedad capaces de producir la guerra o la paz. Claro está que para encontrar estas fuerzas debemos estudiar la historia. En otras palabras, debemos enfocar el problema de la paz mediante un método historicista y no tecnológico. Éste —se afirma— es el único tratamiento científico.

El historicista puede demostrar con la ayuda de la historia que las causas de la guerra pueden hallarse en el choque de los intereses económicos, o en el conflicto de las clases, o en el de las ideologías —por ejemplo; libertad contra tiranía— o en el de razas, naciones, imperialismos, sistemas militaristas, etc.; o en el odio, o en el miedo, o en la envidia, o en el deseo de tomar venganza, o en todas esas cosas a la vez y otras muchas más. Y habrá de demostrar, de este modo, que la tarea de remover estas causas es en extremo dificultosa, y que no habrá ninguna base firme para levantar una organización internacional mientras no se hayan eliminado todas estas causas, por ejemplo, las causas económicas, etc.

De forma similar, el psicologismo podría argüir que las causas de la guerra deben buscarse en la «naturaleza humana» o, más específicamente, en su belicosidad y que el método para lograr la palo debe consistir en abrir otras válvulas de escape a esos impulsos agresivos. (Así, por ejemplo, se ha recomendado con toda seriedad la lectura del género terrorífico, pese al hecho comprobado de que algunos de nuestros últimos dictadores eran aficionados al mismo).

No creo que ninguno de estos métodos sea muy promisorio en cuanto a la resolución final de tan importante problema. Y no creo, especialmente, en el argumento plausible de que para establecer la paz debamos averiguar primero las causas de la guerra.

Claro está que en algunos casos el método de buscar las causas de determinado mal o de eliminarlas, puede verse coronado por el éxito. Si siento una molestia en el pie y se me ocurre que la causa puede ser una piedrecita, podré eliminar dicha molestia sacándomela del zapato. Pero este ejemplo no puede servirnos para generalizaciones más amplias. El método de eliminar las piedrecitas puede no abarcar siquiera todos los casos

posibles de molestias en el pie. En muchos de ellos, puede suceder que no encuentre «la causa» y, en otros, que me sea imposible eliminarla.

En general, el método basado en la eliminación de las causas sólo resulta aplicable cuando conocemos una corta lista de condiciones necesarias (es decir, una lista de condiciones tales que el hecho en cuestión no pueda ocurrir salvo en el caso de que se cumpla por lo menos una de dichas condiciones) y si podemos controlar, o mejor dicho, impedir todas esas condiciones. (Cabe observar que estas condiciones necesarias no son casi nunca lo que suele describirse con el vago término de «causa»; son, más bien, lo que suele llamarse «causas auxiliares»; por regla general, cuando hablamos de «causas» nos referimos a un conjunto de condiciones suficientes). Sin embargo, no creo que sea posible elaborar dicha lista de condiciones necesarias para el desencadenamiento de la guerra. De acuerdo con la historia, las guerras han estallado bajo las circunstancias más diversas pues, desgraciadamente, no son fenómenos tan simples como las meras tormentas. No hay ninguna razón para creer que por el solo hecho de que todos estos diversos fenómenos reciben el mismo nombre común de «guerra», obedezcan a las mismas «causas».

Lo cual demuestra que este enfoque aparentemente científico, convincente y sin prejuicios —el estudio de las «causas de la guerra»— no sólo obedece, de hecho, a un prejuicio, sino que hasta puede llegar a obstruir el camino hacia una solución razonable; se trata, en realidad, de un método seudocientífico.

¿Qué sucedería si en lugar de recurrir a las leyes y a la fuerza policial, enfocásemos el problema de la delincuencia de forma «científica», es decir, tratando de averiguar las causas precisas del delito? No quiero decir con esto que no podamos, aquí y allá, descubrir importantes factores que contribuyen al delito o a la guerra, y que no podamos impedir muchísimos daños de esta manera; pero todo esto puede hacerse muy bien después de haber puesto al delito bajo control, vale decir, después de haber introducido nuestra fuerza policial. Por otro lado, el estudio de las «causas» económicas, psicológicas, hereditarias, morales, etc., del delito, y la tentativa de eliminar estas causas difícilmente podrían llevarnos al

conocimiento de que la fuerza policial (que no elimina la causa) puede poner al delito bajo control. Completamente aparte de la vaguedad de frases tales como «la causa de la guerra», el método entero es cualquier cosa menos científico. Equivale más o menos a insistir en que no es científico usar un sobretodo cuando hace frío, y que, en lugar de ello, debemos estudiar, más bien, las causas del frío y eliminarlas. O también, por ejemplo, que la lubricación no es científica, puesto que es mejor descubrir la causa de la fricción y eliminarla. Esto último demuestra, a mi entender, lo absurdo de esta crítica aparentemente científica, pues así como la lubricación reduce ciertamente la «causa» de la fricción, del mismo modo una fuerza policial internacional (u otro organismo armado de esta índole) puede reducir una «causa» importante de la guerra, a saber, la esperanza de que «todo salga bien». <<

[8] He tratado de demostrar esto en mi obra *Logik der Forschung.* Yo creo, en conformidad con la metodología esbozada, que la ingeniería gradual sistemática habrá de ayudarnos a elaborar una tecnología social empírica, mediante el método del ensayo y el error. Sólo de esta manera, creo yo, podremos comenzar a construir una ciencia social empírica. El hecho de que no pueda hablarse todavía de la existencia de una ciencia social de este tipo y de que el método histórico sea incapaz de estimular su desarrollo, constituye uno de los argumentos más poderosos contra la posibilidad de una ingeniería social a gran escala o utópica. Ver también mi ensayo *Poverty of Historicism* (*Economica*, 1944-1945). <<

[9] Para una formulación muy semejante ver la conferencia “*Socialism and Radicalism”* de John Carruthers (publicada en forma de folleto por la *Hammersmith Socialist Society,* Londres, 1894). Este autor razona de manera típica contra la reforma gradual: «Toda medida paliativa trae consigo su propio mal y el remedio suele ser mayor que el mal que se proponía curar. A menos que nos decidamos a cambiar de indumento por completo, deberemos estar dispuestos a andar en harapos, pues en nada podrán mejorar los remiendos la condición de nuestra vestimenta original». (Cabe advertir que por «radicalismo», palabra que sirve de título al trabajo de Garruthers, entiende este autor prácticamente lo contrario del significado que aquí le asignamos. Carruthers propicia un programa intransigente basado en la «limpieza de los lienzos» y ataca al «radicalismo», es decir, el programa de reformas «progresivas» defendido por los «radicales liberales». Claro está que esta utilización del término «radical» es más habitual que la mía; sin embargo, el significado original del término es «ir a la raíz» —del mal, por ejemplo, a la «supresión del mal»— y en este sentido, no hay ningún sinónimo adecuado).

En cuanto a las citas del párrafo siguiente del texto (el «divino original» que debe «copiar» el político-artista), ver *La República*, 500e-501a. Ver también la notas 25 y 26 al capítulo 8.

En la teoría de las Formas, de Platón, existen, a mi juicio, ciertos elementos de la mayor importancia para la comprensión y para la teoría del arte. Este aspecto del platonismo ha sido tratado por J. A. Stewart en su libro *Plato’s Doctrine of Ideas* (1909), 128 y sigs. Creo, sin embargo, que hace demasiado hincapié en el objeto de la contemplación pura (en contraposición a ese «modelo» que el artista no sólo visualiza, sino que se esfuerza por reproducir sobre la tela). <<

[10] *La República*, 520c. Para el «Arte Regia», ver especialmente *El Político*; véase la nota 57 (2) al capítulo 8. <<

[11] Se ha dicho a menudo que la ética sólo es una parte de la estética, puesto que las cuestiones éticas son, en última instancia, una cuestión de gusto. (Véase, por ejemplo, G. E. G. Catlin, *The Science and Methods of Politics,* 315 y sigs). Si con esto sólo se quiere decir que los problemas éticos no pueden ser resueltos mediante los métodos racionales de la ciencia, entonces me declaro completamente de acuerdo. Pero no debemos pasar por alto la profunda diferencia que media entre los «problemas de gusto» morales y los «problemas de gusto» en el campo de la estética. Si no me gusta una novela, una partitura musical o un cuadro, no tengo por qué leerla, escucharla, o mirarlo, respectivamente. Los problemas estéticos (con la posible excepción de la arquitectura) son, en gran medida, de carácter privado, pero los problemas éticos importan a los hombres y a sus vidas. En este sentido, existe una diferencia fundamental entre ellos. <<

[12] Para ésta y las citas precedentes, véase *La República,* 500d-501a (la cursiva es mía); véase asimismo, las notas 29 (parte final) al capítulo 4, y las 25, 26, 37, 38 (especialmente 25 y 38) al capítulo 8.

Las dos citas en el párrafo siguiente corresponden a *La República,* 541a, y a *El Político,* 293c-e. (Véase también un pasaje similar citado en la nota 15 al capítulo 24).

Es interesante observar (porque resulta, a mi juicio, característico de la historia del radicalismo romántico con su *hybris*, esto es, su arrogante ambición de parecerse a Dios) que ambos pasajes de *La República* —la limpieza de lienzos, de 500d y sig. y la purga de 541a— van precedidos por la referencia al carácter divino de los filósofos; véase 500c-d «el filósofo se torna… semejante a Dios», y 540c-d (véase la nota 37 al capítulo 8 y el texto): «Y el Estado levantará monumentos, a costa del pueblo, para celebrar su memoria. Y se les ofrecerán sacrificios como a semidioses…; o por lo menos como a hombres tocados por la gracia divina y semejantes a dioses».

También es interesante (por las mismas razones) que el primero de estos pasajes vaya precedido por aquel otro (408d-e y sig.: ver la nota 59 al capítulo 8) donde Platón expresa su esperanza de que los filósofos se tornen aceptables, como magistrados, aun para la «multitud».

En cuanto al término «liquidar», cabe citar el siguiente exabrupto moderno del radicalismo: «¿No es obvio que si hemos de llegar al socialismo —de forma real y permanente— debe "liquidarse" (es decir, tornar políticamente inactiva mediante la inhabilitación y, en caso necesario, mediante la prisión) toda oposición de importancia?». Esta notable pregunta retórica se halla impresa en la página 18 del folleto, todavía más notable, de Gilbert Cope, *Christians in the Class Struggle,* con un prefacio del obispo de Bradford (1942; en cuanto al historicismo de este folleto, ver la nota 4 al capítulo 1). El obispo acusa en su prefacio al «actual sistema económico» de «inmoral y anticristiano» y expresa que «cuando una cosa es tan abiertamente obra del

mal, nada puede excusar a un ministro de la Iglesia de emplear todas sus fuerzas en su destrucción». En consecuencia, declara que «este folleto constituye un análisis lúcido y penetrante».

No estará de más citar algunas otras frases de ese trabajo. «Dos partidos pueden garantizar una democracia parcial; pero una verdadera democracia sólo puede establecerse mediante un partido único» (pág. 17). «En el período de transición… los trabajadores deben ser conducidos y organizados por un solo partido que no tolere la existencia de ningún otro partido fundamentalmente opuesto al mismo» (pág. 19). «La libertad en el Estado socialista significa que a nadie le está permitido atacar el principio de la propiedad común; por el contrario, todos deben esforzarse por lograr su materialización y funcionamiento más efectivos. La importante cuestión de cómo ha de anularse a la oposición depende de los métodos utilizados por dicha oposición» (pág. 18).

Lo más interesante de todo es, quizá, el siguiente argumento (que también se encuentra en la página 18), que merece ser leído atentamente: «¿Por qué es posible que exista un partido socialista en un país capitalista, en tanto que no es posible que exista un partido capitalista dentro de un Estado socialista? La respuesta es, simplemente, que en un caso se trata de un movimiento que abarca todas las fuerzas productoras de una gran mayoría contra una pequeña minoría, en tanto que en el otro, sólo hay una minoría que intenta restaurar su posición de poder y privilegio mediante la renovada explotación de la mayoría». En otras palabras, una «pequeña minoría» en el gobierno puede permitirse ser tolerante, en tanto que una «gran mayoría» no puede tolerar a una «pequeña minoría». Esta simple respuesta es, en verdad, un modelo de «análisis lúcido y penetrante», como dice el obispo…
<<

[13] En relación con este proceso, confróntese también el capítulo 13, especialmente la nota 7 y el texto. <<

[14] Parece ser que el romanticismo, tanto en la literatura como en la filosofía, puede remontarse hasta Platón. Es bien sabido que Rousseau sufrió su influencia directa (véase la nota 1 al capítulo 6); además, Rousseau conocía *El Político* de Platón (véase el *Contrato Social,* libro II, capítulo VII, y libro III, capítulo VI), con su elogio de los pastores montañeses primitivos. Pero aparte de esta influencia directa, es probable que Rousseau haya extraído su romanticismo pastoril y su amor por lo primitivo indirectamente de Platón, pues sufrió ciertamente el influjo del Renacimiento italiano, que había redescubierto a Platón y, especialmente, su naturalismo y sus sueños de llegar a constituir una sociedad perfecta de pastores primitivos (véase las notas 11 (3) y 32 al capítulo 4 y la nota 1 al capítulo 6). Es interesante señalar que Voltaire reconoció de inmediato los peligros involucrados por el oscurantismo romántico de Rousseau, exactamente del mismo modo en que la admiración que le inspiraba Rousseau no le impidió a Kant reconocer este mismo peligro cuando debió enfrentarlo a través de las «Ideas» de Herder. (Véase asimismo la nota 56 al capítulo 12 y el texto). <<

[*] El epígrafe de este capítulo ha sido extraído de *El Banquete,* 193b. <<

[1] Véase *La República,* 419a y sigs., 421b, 465c y sigs. y 519c; ver también el capítulo6, esp. las secciones II y IV. <<

[2] No sólo pienso en las tentativas medievales de detener la sociedad, tentativas basadas en la teoría platónica de que todos los gobernantes son responsables de las almas y del bienestar espiritual de los gobernados (y en muchos recursos prácticos desarrollados por Platón en *La República* y en *Las Leyes)* sino también en muchos intentos posteriores. <<

[3] He tratado, en otras palabras, de aplicar en lo posible el método descrito en mi *Logik der Forschung*. <<

[4] Véase especialmente *La República,* 566e; ver también más abajo la nota 63 a este capítulo. <<

[5] En mi historia no debe haber «villanos… El delito carece de interés… Lo que realmente nos interesa… es lo que los hombres hacen en el mejor de los casos, con buenas intenciones». He tratado en lo posible de aplicar este principio metodológico a mi interpretación de Platón. (La formulación del principio citada en esta nota la he extraído del *Prefacio a Santa Juana,* de G. B. Shaw. Ver las primeras frases en la sección «Tragedia, no melodrama». <<

[6] Para Heráclito, ver el capítulo 2. Para las teorías de la isonomía de Alcmeón y Heródoto, ver las notas 13, 14 Y 17 al capítulo 6. Para el igualitarismo económico de Paleas de Calcedonia, ver la *Política* de Aristóteles, 1266a y Diels[5], capítulo 39 (también Hipodamo). Para Hipodamo de Mileto, ver la *Política* de Aristóteles, 1267b22 y la nota 9 al capítulo 3. Entre los primeros teóricos de la política, debemos contar también, por supuesto, a los sofistas Protágoras, Antifonte, Hipias, Alcidamas, Licofrón; *Critias* (véase Diels[5] fragmentos 6, 30-38, y la nota 17 al capítulo 8), y el Viejo Oligarca (si se tratase de dos personas) y Demócrito.

En cuanto a las expresiones «sociedad cerrada» y «sociedad abierta» y su uso en un sentido bastante similar por parte de Bergson, ver la nota a la *Introducción.* Al caracterizar la sociedad cerrada como mágica y la abierta como racional y crítica es necesario, por supuesto, idealizar la sociedad en cuestión. La actitud mágica no ha desaparecido, en modo alguno, de nuestra vida, ni siquiera en las sociedades más «abiertas» que ha alcanzado la civilización, y me parece improbable que llegue a desaparecer completamente algún día. A pesar de ello, creo posible dar algún criterio útil para la transición de la sociedad cerrada a la abierta, Dicha transición tiene lugar cuando se reconoce conscientemente, por primera vez, que las instituciones sociales son hechas por el hombre y cuando se discute su modificación voluntaria en función de la mayor o menor conveniencia para el logro de los objetivos o finalidades humanos. O, para decirlo de forma menos abstracta, la sociedad cerrada se derrumba cuando el temor sobrenatural que inspira el orden social da paso a un activa interferencia y a la prosecución consciente de intereses personales o colectivos. Es evidente que el contacto cultural a través de la civilización puede originar dicha caída, y aún más el desarrollo de un sector empobrecido, es decir, sin tierras, de la clase gobernante.

Debo aclarar aquí que no me gusta hablar de «derrumbe social» en términos generales. A mi juicio, el derrumbe de una sociedad cerrada, tal como aquí

se describe, es un asunto perfectamente claro, pero en general la expresión «derrumbe social» parece expresar la idea de que al observador no le gusta el curso de los acontecimientos que narra. Además, el término ha sido mal utilizado con suma frecuencia. Sin embargo, reconozco que, con o sin razón, el miembro de cierta sociedad en trance de sufrir este proceso podría, efectivamente, tener la sensación de que «todo se viene abajo». Nadie dudará que a los miembros del antiguo régimen o de la nobleza rusa, la Revolución Francesa o la Rusa deben habérseles presentado como una completa catástrofe social; lo cual no impide que para los nuevos gobernantes las cosas hayan sido muy distintas.

Toynbee (véase *A Study of History,* V, 23-35; 338) indica «la aparición de un cisma en el cuerpo social» como criterio para distinguir a aquellas sociedades en trance de derrumbarse. Puesto que este fenómeno ocurrió indudablemente en la sociedad griega mucho antes de la guerra del Peloponeso, bajo la forma de la desunión de clases, no está perfectamente claro por qué sostiene este autor que dicha guerra (y no el derrumbe del tribalismo) marca lo que él describe como la caída de la civilización helénica. (Véase, asimismo, las notas 45 (2) al capítulo 4 y la nota 8 a este capítulo).

En cuanto a la similitud entre los griegos y los maorís, pueden hallarse algunas consideraciones en la obra de Burnet, *Early Greek Philosophy*[2], especialmente en las páginas 2 y 9. <<

[7] Le debo esta crítica de la teoría orgánica del Estado, junto con otras muchas sugerencias, a J. Popper-Lynkeus; he aquí lo que expresa *(Die allgemeine Nährpflicht*, 2.ª ed., 1923, págs. 71 y sig).: «El excelente Menenius Agrippa… convenció a la plebe insurrecta de que regresara [a Roma], contándole el símil de los miembros del cuerpo que se rebelaron contra el vientre… ¿Por qué no le contestó nadie lo siguiente?: "¡Muy bien, Agrippa! Si es que hay un vientre, entonces nosotros, los plebeyos, seremos ese vientre desde ahora en adelante, y tú desempeñarás el papel de los miembros!"» (Para el símil, ver *Tito Livio*, II, 32, y el *Coriolano,* de Shakespeare, acto 1, escena I).

Por otro lado, debe admitirse que la «sociedad cerrada» tribal tiene cierto carácter «orgánico», debido precisamente a la ausencia de tensión social. El hecho de que una sociedad semejante pueda hallarse basada en la esclavitud (como en el caso de Grecia) no crea por sí mismo una tensión social, porque a veces los esclavos no forman más parte de la sociedad que el ganado; sus aspiraciones y problemas no crean ninguna presión susceptible de ser experimentada por los gobernantes como un verdadero problema en el seno de la sociedad. El aumento de la población crea, sin embargo, dicho problema. En Esparta, que carecía de colonias, condujo primero al sojuzgamiento de las tribus vecinas con el fin de adquirir mayor territorio y luego a un esfuerzo consciente por detener todo cambio mediante medidas que incluían el control del aumento de la población mediante la institución del infanticidio, el control de los nacimientos y la homosexualidad. Todo esto lo veía Platón claramente cuando insistía (quizá bajo la influencia de Hipodamo) en la necesidad de establecer un número fijo de ciudadanos y cuando recomendaba en *Las Leyes* la colonización, el control de los nacimientos y la homosexualidad (que encuentra la misma explicación en la *Política* de Aristóteles, 1272a23) para mantener constante el índice demográfico; ver *Las Leyes,* 740d-741a y 838e. (Para la recomendación que hace Platón del infanticidio en *La República* y para problemas similares,

ver especialmente la nota 34 al capítulo 4, y además, las notas 22 y 63 al capítulo 10, y 39 (3) al capítulo 5).

Claro está que estamos muy lejos de poder explicar en términos completamente racionales todas estas prácticas; así, por ejemplo, la homosexualidad dórica se halla íntimamente relacionada con la práctica de la guerra y con las tentativas de volver a experimentar, en la vida de la horda guerrera, una satisfacción emocional que había sido considerablemente destruida por el derrumbe del tribalismo; ver especialmente la «horda guerrera compuesta de amantes», que Platón glorifica en *El Banquete*, 178e. En *Las Leyes*, 636b y sig., 836b-c, Platón desaprueba la homosexualidad (véase, no obstante, 838e). <<

[8] Imagino que lo que nosotros hemos llamado la «tensión de la civilización» es similar al fenómeno que le preocupaba a Freud cuando escribía su obra *El malestar en la cultura.* Toynbee habla de un «Sentido de Deriva» *(Study of History,* V, 412 y sigs)., pero lo circunscribe a las «épocas de desintegración», en tanto que yo encuentro esta tensión claramente expresada en Heráclito (en realidad, también puede hallarse alguna huella en Hesíodo), mucho antes del tiempo en que, según Toynbee, su «sociedad helénica» comenzó a «desintegrarse». Meyer habla de la desaparición de «la condición del nacimiento, que había determinado el puesto de cada ciudadano en la vida, sus derechos y deberes civiles y sociales, y su seguridad para poder ganarse la vida». *(Geschichte des Altertums.* III, 542). Esto nos proporciona una descripción adecuada de la tensión en la sociedad griega del siglo V antes de Cristo. <<

[9] Otra profesión de este tipo, que condujo a una independencia intelectual relativamente considerable, era la de trovador. Al decir esto pienso especialmente en Jenófanes, el progresista; véase el párrafo acerca del protagonismo en la nota 7 al capítulo 5. (El caso de Homero también podría ser similar). Claro está que esta profesión era accesible a muy pocos hombres.

Personalmente no me interesan los asuntos comerciales o la gente de mentalidad comercial, pero me parece de suma importancia la influencia de la iniciativa comercial en esta época. Difícilmente sea por pura casualidad que la civilización más antigua que conocemos, la de Sumeria, fue, de acuerdo con los datos que se poseen, una civilización comercial con marcados rasgos democráticos, y que el arte de escribir, la aritmética y los comienzos de la ciencia estuvieron íntimamente relacionados con su vida comercial. (Véase también el texto correspondiente a la nota 24 de este capítulo). <<

[10] *Tucídides,* 1, 93 (fundamentalmente sigo la traducción de Jowett). En cuanto a la cuestión de las inclinaciones tendenciosas de Tucídides, véase la nota 15 (1) a este capítulo. <<

[11] Esta y la cita siguiente corresponden a *op. cit.,* I, 107. En la apologética versión de Meyer *(Gesch. d. Altertums*, III, 594) apenas puede reconocerse la narración que hace Tucídides de los oligarcas traidores, pese al hecho de que carece de fuentes mejores; simplemente, se ha limitado a deformar los hechos tornando casi imposible su reconocimiento. (En cuanto a la parcialidad de Meyer, ver la nota 15 (2) al presente capítulo). Para una traición semejante (en el año 479 a. C., en vísperas de Platea), véase el *Arístides* de Plutarco, 13. <<

[12] *Tucídides*, III, 82-84. La siguiente conclusión del pasaje es característica del grado de individualismo y humanitarismo de Tucídides, miembro de la Gran Generación (ver más abajo y la nota 27 a este mismo capítulo) y, como se dice más adelante, de tendencias moderadas: «Cuando los hombres se vengan pierden la medida, no piensan en el futuro y no vacilan en anular aquellas leyes corrientes de la humanidad en las que todo individuo debe confiar para su propia salvación en el caso de que alguna vez lo aflija la calamidad; olvidan que cuando ellos las necesitan habrán de buscarlas en vano». Para un ulterior análisis de las inclinaciones tendenciosas de Tucídides, ver la nota 15 (1) a este capítulo. <<

[13] Aristóteles, *Política,* VIII (V), 9,10-11; 1310a. Aristóteles no está de acuerdo con una hostilidad tan abierta, juzgando más prudente que ciertos «oligarcas auténticos *finjan* ser defensores de la causa del pueblo»; he aquí el buen consejo que se apresura a darles: «Deberán tomar, o por lo menos deberán *fingir* que toman la causa opuesta, incluyendo en su juramento la siguiente fórmula: No perjudicaré al pueblo». <<

[14] *Tucídides,* II, 9. <<

[15] Véase E. Meyer, *Geschichte des Altertums,* IV (1915), 368.

(1) A fin de juzgar la pretendida imparcialidad de Tucídides, o, mejor dicho, su involuntaria inclinación tendenciosa, debemos comparar su tratamiento de la fundamental cuestión de Platea, que señaló el fracaso de la primera parte de la guerra del Peloponeso (Meyer, siguiendo a Lysias, ha llamado a esta parte la guerra archidamiana; véase Meyer, *Gesch. des Altertums,* IV, 307, y V, pág. VII) con el que hace de la cuestión de Melos, la primera maniobra agresiva de Atenas en la segunda parte (la guerra de Alcibíades). La guerra archidamiana estalló con un ataque sobre la democrática Platea, ataque relámpago realizado sin mediar previa declaración de guerra, por Tebas, aliada de la totalitaria Esparta, cuyos partidarios residentes en Platea —la quinta columna oligárquica— abrieron por la noche las puertas de la ciudad al enemigo. Pese a revestir la mayor importancia como causa inmediata de la guerra, Tucídides relata el incidente con relativa brevedad (11, 1-7); no comenta, por ejemplo, el aspecto moral, aparte de calificar a «la cuestión de Platea como una patente violación de la tregua de los treinta años»; pero censura (II, 5) a los demócratas de Platea por el duro tratamiento de que hicieron objeto a los invasores, llegando a expresar incluso ciertas dudas acerca de la posibilidad de que hubieran faltado a un juramento. Este método expositivo contrasta considerablemente con el famoso y elaborado, aunque claro está que ficticio, diálogo de Meliano *(Tuc.,* V, 85-113), donde Tucídides trata de denigrar al imperialismo ateniense. Pese a todo lo censurable que parezca haber sido la cuestión meliana (Alcibíades parece haber sido responsable; véase Plutarco, *Alc.*, 16), los atenienses no atacaron sin advertencia y antes de utilizar la fuerza trataron de negociar pacíficamente.

Otro detalle que viene al caso, relacionado con la actitud de Tucídides, es su elogio (en VIII, (8) del jefe del partido oligárquico, el orador Antifonte (que Platón menciona en el *Menexeno,* 236a, como maestro de Sócrates; véase el final de la nota 19 al capítulo 6).

(2) E. Meyer es una de las más grandes autoridades modernas en este período. Pero para apreciar su punto de vista deben leerse las siguientes observaciones despectivas acerca de los gobiernos democráticos (en su obra hay una cantidad de pasajes de este tipo): «Mucho más importante [que armarse] era continuar estimulando el juego de las querellas partidarias y garantizar una libertad ilimitada, interpretada por cada uno según sus propios intereses particulares» (V, 61). Pero yo me pregunto: ¿se trata de algo más que una mera «interpretación según sus propios intereses particulares» cuando Meyer escribe: «La maravillosa libertad de la democracia y de sus jefes demostró, sin lugar a dudas, su ineficacia»? (V, 69) Y he aquí lo que expresa acerca de los jefes democráticos atenienses que en el año 403 a. C. se negaron a rendirse a Esparta (y cuya negativa se vio justificada más tarde por el éxito, aunque no era necesario, por cierto, tal justificación): «Algunos de estos jefes deben haber sido fanáticos honestos…; deben haber sido tan absolutamente incapaces de formular un solo juicio correcto que creían realmente [lo que decían, a saber] que Atenas no debía capitular jamás» (IV, 659). Es gracioso que Meyer censure a otros historiadores de la forma más vehemente por ser tendenciosos. (Véase, por ejemplo, las notas insertas en V, 89 y 102, donde defiende al tirano Dionisio el Viejo contra los ataques pretendidamente tendenciosos, y 113, *in fine,* hasta 114a, donde también se muestra exasperado por ciertos «historiadores charlatanes» enemigos de Dionisio). De este modo, califica a Grote de «jefe radical inglés» y dice que su obra «no es una historia sino una apología de Atenas», contrastándose él mismo orgullosamente con dichos historiadores: «Difícilmente pueda negarse que nosotros nos hemos mantenido mucho más imparciales en las cuestiones relativas a la política y que hemos arribado, así, a un juicio histórico más correcto y más amplio». (Todo esto se encuentra en III, 239).

Claro está que detrás del punto de vista de Meyer se halla Hegel. Y esto lo explica todo (como lo comprenderán de inmediato, espero, quienes hayan leído el capítulo 12). El hegelianismo de Meyer se torna evidente en la siguiente observación, que constituye una cita inconsciente pero casi textual de Hegel; me refiero al pasaje III, 256, en que Meyer habla de una «valoración chata y moralizante, que juzga a las grandes empresas políticas

con la misma vara que a la moralidad civil [Hegel habla de “la letanía de las virtudes privadas”], pasando por alto los factores más profundos, auténticamente morales, del Estado y de las responsabilidades históricas». (Esto corresponde exactamente con los pasajes de Hegel citados en el capítulo 12; véase la nota 75 al capítulo 12). Quisiera aprovechar esta oportunidad para aclarar una vez más que, por mi parte, no pretendo ser imparcial en mis juicios históricos. Claro está que hago lo posible para verificar los hechos de mayor peso, pero soy consciente de que mis apreciaciones (como las de todo el mundo) deben depender enteramente de mi punto de vista. Y si bien lo reconozco, creo firmemente en dicho punto de vista, es decir, en la corrección de dichas apreciaciones. <<

[16] Véase Meyer, *op. cit.,* IV, 367. <<

[17] Véase Meyer, *op. cit.,* IV, 464. <<

[18] Debe recordarse, sin embargo, que, tal como se quejaban los reaccionarios, la esclavitud en Atenas estaba a punto de caducar. Véase los datos mencionados en las notas 17, 18 y 29 al capítulo 4; además, las notas 13 al capítulo 5, 48 al capítulo 8 y 27-37 al presente capítulo. <<

[19] Véase Meyer, *op. cit.,* IV, 659.

He aquí cómo comenta Meyer la política de los demócratas atenienses: «Ahora, cuando ya era demasiado tarde, dieron un paso hacia la constitución política que luego habría de ayudar a Roma… a echar los cimientos de su grandeza». En otras palabras, en lugar de reconocer a los atenienses una invención constitucional de primer orden, los censura, dirigiendo sus alabanzas a Roma, cuyo espíritu conservador es más del gusto de Meyer.

El incidente de la historia romana a que alude Meyer es la alianza o federación de Roma con Gabies. Pero inmediatamente antes, en la misma página en que Meyer describe esta federación (en V, 135) puede leerse asimismo que «todas estas ciudades, al incorporarse a Roma, perdieron su existencia… sin siquiera recibir una organización política del tipo de las "demes" del Ática». Un poco más adelante, en V, 147, se encuentra una nueva referencia a Gabies, y además se contrasta nuevamente la generosa «liberalidad» de Roma con el procedimiento ateniense; pero al final de la misma página y en el comienzo de la siguiente, Meyer da cuenta, sin la menor censura, de la rapiña y destrucción de la gran ciudad de Veii por parte de Roma.

El peor de todos estos atropellos romanos fue, quizá, el de Cartago. Tuvo lugar en el momento en que Cartago ya no constituía un peligro para Roma, privando a Roma y a nuestra civilización occidental de las valiosas contribuciones que hubiera cabido esperar de Cartago. En este sentido, baste mencionar los inestimables tesoros de conocimientos geográficos que allí se destruyeron. (La historia de la decadencia de Cartago no difiere considerablemente de la caída de Atenas en el año 404 a. C., que se analiza más adelante en este mismo capítulo; ver la nota 48. Los oligarcas de Cartago prefirieron la caída de su propia ciudad a la victoria de la democracia).

Más tarde, bajo la influencia del estoicismo derivado indirectamente de Antístenes, Roma comenzó a desarrollar puntos de vista altamente liberales y humanitarios. El punto culminante de esta evolución se produjo en aquellos siglos de paz que sucedieron a Augusto (véase, por ejemplo, la obra de Toynbee, *A Study of History*, V, 343-346), pero es aquí donde algunos historiadores románticos ven el comienzo de su decadencia.

En cuanto a la declinación misma, claro está que es ingenuo y romántico creer —como les sucede a muchos todavía— que se debió a la degeneración provocada por la prolongación de la paz, o bien a la desmoralización, o a la superioridad de los pueblos bárbaros más jóvenes, etc., en suma: la sobrealimentación. (Véase la nota 45 (3) al capítulo 4). El devastador resultado de violentas epidemias (véase la obra de Zinsser, *Rats, Lice and History,* 1937, 131 y sigs). y el incontrolado y progresivo agotamiento del suelo, junto con el derrumbe de la base agrícola del sistema económico romano (véase V. G. Simkhovitch, «Hay and History» y «Rome's Fall Reconsidered», en *Towards the Understanding of Jesus,* 1927) parecen haber sido algunas de las causas principales. Véase también W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte* (1934). <<

[20] Tucídides, VII, 28; véase Meyer, *op. cit.,* IV, 535. La importante observación de que «esto les produciría más» nos permite, por supuesto, fijar un límite superior aproximado para el cociente entre los gravámenes impuestos previamente y el volumen de las operaciones comerciales. <<

[21] Aludimos con esto a un pequeño juego de palabras original de P. Milford: «Una plutocracia es preferible a una hurtocracia» (en inglés, *Plutocracy* y *Lootocracy*, que, salvo la letra *p* suenan igual; el significado de *loot* es pillaje, rapiña, botín. — I). <<

[22] Platón, *La República,*423b. Para el problema del mantenimiento de un índice demográfico constante, véase la nota, 7, más arriba. <<

[23] Véase Meyer, *Geschichte des Altertums,* IV, 577. <<

[24] *Op. cit.,*V, 27. Véase también la nota 9 a este capítulo, y el texto correspondiente a la nota 30 del capítulo 4. Para el pasaje de *Las Leyes,* véase 742a-c. Platón desarrolla aquí la actitud espartana. Propicia, así, «una ley que prohíbe a los ciudadanos particulares poseer la menor cantidad de oro o plata… Sólo se les permitirá poseer aquellas monedas de curso corriente entre nosotros, pero sin valor en otras partes… A los fines de las fuerzas expedicionarias, o de las visitas oficiales al extranjero será necesario que el Estado suministre a dichas embajadas u otras misiones necesarias… dinero de cuño helénico [oro]. Y si un ciudadano particular se ve obligado a marcharse al extranjero, podrá hacerlo siempre que haya obtenido el correspondiente permiso de las autoridades. Y si a su regreso conservase cualquier cantidad de dinero extranjero, deberá entregarlo al Estado, aceptando su equivalente en la moneda del lugar. Y en caso de que se descubra en poder de cualquier ciudadano, se confiscará y a quien lo haya importado, como así también a quienes lo hayan encubierto, se les condenará a los consiguientes castigos y, además, al pago de una multa no menor a la cantidad de dinero secuestrado». Tras leer este pasaje, nos sentimos tentados de declarar que es injusto tratar a Platón de reaccionario y acusarlo de haber copiado las leyes de la totalitaria ciudad de Esparta; en efecto, Platón se anticipa aquí en más de dos mil años a los principios y prácticas casi universalmente aceptados hoy día como la política más sana, por los gobiernos democráticos más progresistas de Europa occidental (que, al igual que Platón, esperan que algún otro gobierno cuide del «oro helénico de curso universal…»).

En un pasaje posterior *(Las Leyes,* 950) se prescriben trabas más rigurosas que las de cualquier país liberal de occidente: «En primer lugar, ningún ciudadano de menos de 40 años podrá obtener permiso para viajar al extranjero, cualquiera sea el lugar de destino. En segundo lugar, a nadie se le concederá permiso si se trata de un viaje privado; tratándose de una misión pública, sólo se les concederá permiso a los heraldos, embajadores y a ciertas comitivas de inspección… Y *estos hombres habrán de enseñar a*

los jóvenes, a su regreso, que las instituciones políticas de los demás países son inferiores a las propias».

Idénticas leyes se proponen para la recepción de los extranjeros. En efecto, «la intercomunicación de los Estados acarrea necesariamente una mezcla de caracteres… y la introducción de costumbres nuevas, lo cual debe causar forzosamente los mayores daños al pueblo, que disfruta… de las leyes justas» (949e/950a). <<

[25] Meyer lo admite *(op. cit.,* IV, 433 y sig)., diciendo lo siguiente, en un pasaje sumamente interesante, acerca de los dos partidos: «Cada uno de ellos pretende defender "el Estado paterno"… y sostiene que el adversario se halla corrompido por el espíritu moderno del egoísmo y la violencia revolucionaria. En realidad, los dos se hallan corrompidos… las costumbres tradicionales y la religión se encuentran más profundamente arraigadas en el partido democrático; sus enemigos aristocráticos que luchan bajo la bandera de la restauración de los tiempos antiguos, están… completamente modernizados». Véase también *op. cit.,* V, 4 y siguiente, 14 y la nota siguiente. <<

[26] Por la *Constitución Ateniense* capítulo 34, § 3, de Aristóteles, sabemos que los Treinta Tiranos propiciaron al principio lo que según Aristóteles era un programa «moderado», a saber, el del «Estado paterno». Con respecto al nihilismo y el modernismo de Critias, véase su teoría de la religión, analizada en el capítulo 8 (ver especialmente la nota 18 a ese capítulo) y en la nota 48 al presente capítulo. <<

[27] Es sumamente interesante contrastar la actitud de Sófocles hacia la nueva fe con la de Eurípides. Sófocles se queja (véase Meyer, *op. cit.,* IV, III): «Está mal que… prosperen los de origen oscuro, en tanto que la suerte se muestra adversa con los valientes y los bien nacidos». Eurípides, en cambio, replica (con Antifonte; véase la nota 13 al capítulo 5) que la distinción entre los de origen noble u oscuro (especialmente los esclavos) es puramente verbal: «El solo nombre le acarrea vergüenza al esclavo». En cuanto al elemento humanitario de Tucídides, véase la cita de la nota 12 a este capítulo. En relación con la cuestión de hasta dónde se hallaba relacionada la Gran Generación con las tendencias cosmopolitas, ver los datos mencionados en la nota 48 al capítulo 8, especialmente los testimonios hostiles, por ejemplo, los del Viejo Oligarca, Platón y Aristóteles. <<

[28] Los «misólogos» o enemigos de la argumentación racional son comparados por Sócrates con los «misántropos» o enemigos del hombre; véase el *Fedón,* 89c. En contraposición, véase la observación misantrópica de Platón en *La República,* 496c-d (véase las notas 57 y 58 al capítulo 8). <<

[29] Las citas de este párrafo corresponden a los fragmentos de Demócrito, reunidos en la obra de Diels, *Vorsokratiker*^{2}, fragmentos número 41, 179, 34, 261, 62, 55, 251, 247 (su autenticidad ha sido puesta en duda por Diels y Tarn; véase la nota 48 al capítulo 8), 118. <<

[30] Véase el texto correspondiente a la nota 16, al capítulo 6. <<

[31] Véase Tucídides, II, 37-41. Véase también las observaciones de la nota 16 al capítulo 6. <<

[32] Véase T. Gomperz, *Greek Thinkers,* libro V, capítulo 13,3 (edición alemana, n, 407). <<

[33] La obra de Heródoto con su tendencia en favor de la democracia (véase, por ejemplo, III, 80) apareció alrededor de un año o dos después de la oración de Pericles (véase Meyer, *Gesch. d. Altertums,* IV, 369). <<

[34] Esto ha sido señalado, por ejemplo, por T. Gomperz en *Greek Thinkers,* V, 13, 2 (edición alemana, II, 406 y sig).. Los pasajes de *La República* sobre los cuales llama la atención son: 557d, 561c y sigs. La similitud es indudablemente intencional. Véase, asimismo, la edición de Adam de *La República,* volumen II, pág. 235, nota a 557d26. Ver también *Las Leyes,* 699d/e y sigs. y 704d-707d. Para una observación semejante con respecto a Heródoto, III, 80, ver la nota 17 al capítulo 6. <<

[35] Algunos sostienen que el *Menexeno* es espurio, pero yo creo que esto sólo revela una tendencia a idealizar a Platón. Se halla respaldado por Aristóteles, quien cita una frase del mismo dándola como original, del «Sócrates del diálogo fúnebre» *(Retórica*, I, 9, 30 = 1367b8; y III, 14, 11 = 1415b30). Ver especialmente el final de la nota 19 al capítulo 6; también la nota 48 al capítulo 8 y las notas 15 (1) Y 61 a este mismo capítulo. <<

[36] La *Constitución de Atenas* del Viejo Oligarca (o del seudo-Jenofonte) fue publicada en el año 424 a. C. (según Kirchhoff, citado por Gomperz; *Greek Thinkers*, edición alemana, I, 477). En cuanto a su atribución a Critias, véase J. E. Sandys, *Aristotle's Constitution of Athens,* Introducción IX, especialmente la nota 3. Ver, asimismo, las notas 18 y 48 a este capítulo. A mi juicio, se advierte su influencia sobre Tucídides en los pasajes citados en las notas 10 y 11 de este capítulo. En cuanto a su influencia sobre Platón, ver especialmente la nota 59 al capítulo 8 y *Las Leyes,* 704a-707d. (Véase Aristóteles, *Política,* 1326b-1927a; Cicerón, *De República*, II, 3 y 4). <<

[37] Me refiero al título del libro de M. M. Rader, *No Compromise — The Conflict between Two Worlds* (1939), excelente crítica de la ideología fascista.

En cuanto a la alusión que se efectúa más adelante en el mismo párrafo a la advertencia de Sócrates contra la misantropía y la misología, véase la nota 28, más arriba. <<

[38] * (1) En relación con la teoría de que lo que podría llamarse «la invención del pensamiento crítico» consiste en la fundación de una nueva tradición —la de analizar críticamente los mitos y teorías tradicionales—, ver mi artículo *Towards a Rational Theory of Tradition,* publicado en *Rationalist Annual,* 1949. (Sólo una nueva tradición de este tipo podría explicar el hecho de que la Escuela Jónica produjera en las tres primeras generaciones tres sistemas filosóficos diferentes).*

(2) Las escuelas (especialmente las universidades) han conservado algunos aspectos del tribalismo. Pero no sólo debemos pensar en sus emblemas o en la *Old School Tie* (corbata característica utilizada a modo de símbolo por los estudiantes ingleses) con todas sus derivaciones de casta, etc., sino también en el carácter patriarcal y autoritario de tantos institutos de enseñanza. No es una pura coincidencia que Platón haya fundado una escuela después de haber fracasado en sus propósitos de restablecer el tribalismo; tampoco es casualidad que las escuelas sean con tanta frecuencia bastiones de la reacción, y los profesores, dictadores de bolsillo.

Como ejemplo del carácter tribalista de estas primeras escuelas, damos aquí una lista de algunos de los tabúes prevalecientes entre los primeros pitagóricos. (La lista la hemos extraído de *Early Greek Philosophy*[2], 106, de Burner, quien a su vez la tomó de Diels, véase *Vorsokratiker*[5], vol. I, págs. 97 y sigs.; sin embargo, véase también la evidencia suministrada por Aristoxeno en *op. cit.,* pág. 101). Burnet habla de «auténticos tabúes de un tipo completamente primitivo»: Abstenerse de comer habas. No recoger lo que se cae. No tocar un gallo blanco. No desperdiciar pan. No pisar sobre un travesaño. No revolver el fuego con un hierro. No comer de una hogaza de pan entera. No arrancar una guirnalda. No sentarse en una medida de un cuarto de galón. No comer corazón. No caminar por una carretera. No permitir que las golondrinas compartan el propio techo. Una vez que se saca un recipiente del fuego, no dejar que quede la huella del mismo en las cenizas, revolviéndolas hasta que desaparezca. No mirar un espejo al lado

de una luz. Después de levantarse del lecho, mover las ropas de modo que no quede la huella del cuerpo. <<

[39] Un interesante fenómeno paralelo a esta evolución es el derrumbe del tribalismo a través de las conquistas persas. Esta revolución social condujo —como lo señala Meyer *(op. cit.,* vol. III, 167 y sigs).— a la aparición de una cantidad de religiones proféticas —en nuestra terminología, historicistas— del destino, la degeneración y la salvación, entre las cuales se cuenta la del «pueblo elegido» de los hebreos (véase el capítulo 1).

Otro rasgo característico de algunas de estas religiones era la doctrina de que la creación del mundo no había concluido todavía sino que se hallaba aún en vías de realización. Cabe comparar esta concepción con la primitiva idea griega que veía el mundo como un edificio, y con la destrucción heracliteana de dicha concepción, que describimos en el capítulo 2. (Ver la nota 1 a este capítulo). Podemos mencionar aquí que hasta Anaximandro se mostró inquieto en lo concerniente a la naturaleza de este edificio. Su insistencia en el carácter ilimitado, indeterminado o indefinido del material de la construcción debe haber sido la expresión de un sentimiento de inseguridad con respecto a la construcción, esto es, la idea de que ésta no debía poseer ninguna estructura definida, hallándose sujeta al flujo. (Véase la nota siguiente).

El desarrollo de los misterios dionisíacos y órficos en Grecia depende, probablemente, del desarrollo religioso del Oriente (véase *Heródoto,* II, 81). El pitagorismo, según es bien sabido, tenía mucho en común con las enseñanzas órficas, especialmente en lo relativo a la teoría del alma (ver, asimismo, la nota 44 del presente capítulo). Pero el pitagorismo tenía un sabor decididamente «aristocrático», a diferencia de las enseñanzas órficas que representaban una especie de versión «proletaria» de este movimiento. Meyer *(op. cit.,* III, pág. 428, § 246) tiene razón probablemente cuando describe los comienzos de la filosofía como un movimiento racional en contra de la corriente de los misterios; véase la actitud de Heráclito en estas cuestiones (fragm. 5, 14, 15; y 40,129, Diels[5]; 124-129; y 16-17, Bywater). Éste aborrecía los misterios y a Pitágoras; el Platón pitagórico despreciaba

los misterios. *(La Rep.,* 364e y sig.; véase, sin embargo, el apéndice IV de Adam al libro IX de *La República,* vol. II, 378 y sigs. de su edición). <<

[40] En cuanto a Anaximandro (véase la nota precedente), ver Diels[5], fragm. 9: El origen de las cosas es lo indeterminado: «Ahí, de donde deriva la generación de los seres, también se cumple su disolución, de acuerdo con una ley necesaria, pues ellos deben expiar recíprocamente la culpa y la pena de la injusticia en el orden del tiempo». Que la existencia individual era para Anaximandro una *injusticia,* es lo que interpreta Gomperz *(Greek Thinkers,* edición alemana, vol. I, pág. 46; adviértase la similitud con la teoría platónica de la justicia); pero esta interpretación ha sido severamente criticada. <<

[41] Parménides fue el primero que buscó salvarse de esta tensión interpretando que su visión del universo detenido era una expresión de la verdadera realidad, considerando en cambio al mundo en que vivimos, sujeto al flujo, un simple sueño. «El ser real es indivisible. Siempre se halla integrado como un todo que no puede transgredir su orden; jamás se dispersa y por ello no necesita concentrarse». (D^5, fragm. 2). En cuanto a Parménides, véase también la nota 22 al capítulo 3 y el texto. <<

[42] Véase la nota 9 a este mismo capítulo (y la nota 7 al capítulo 5). <<

[43] Véase Meyer, *Gesch. d. Altertums,* 111,443, y IV, 120 y sig. <<

[44] J. Burnet, *«The Socratic Doctrine of the Soul», Proceedings of the British Academy,* VIII (1915/1916), 235 y sigs. Me interesa particularmente destacar esta coincidencia parcial, puesto que no puedo concordar con Burnet en la mayor parte de sus otras teorías, especialmente las referentes a las relaciones de Sócrates con Platón; su opinión, en particular, de que políticamente es Sócrates el más reaccionario de los dos *(Greek Philosophy,* I, 210) me parece simplemente insostenible. Véase la nota 56 a este capítulo.

En cuanto a la doctrina socrática del alma, creo que Burnet tiene razón al insistir en que la frase «cuidad de vuestras almas» es socrática; en efecto, esta frase expresa los intereses morales de Sócrates. Pero me parece altamente improbable que Sócrates sustentase la menor teoría metafísica del alma. Las teorías del *Fedón, La República*, etc., me parecen de un origen indudablemente pitagórico. Para la teoría orficopitagórica de que el cuerpo es la tumba del alma (véase Adam, apéndice IV al libro IX de *La República;* ver, asimismo, la nota 39 a este capítulo). Y en razón de la clara afirmación de Sócrates, en la *Apología,* 19 c, de que él «no tenía nada que ver en absoluto con todas esas cosas» (es decir, con las especulaciones acerca de la naturaleza; ver la nota 56 [5] a este capítulo), no puedo coincidir en forma alguna con la opinión de Burnet en el sentido de que Sócrates era un pitagórico, así como tampoco con la opinión de que tenía una doctrina metafísica definida de la «naturaleza» del alma.

A mi juicio, la frase de Sócrates: «cuidad de vuestras almas» constituye una expresión de su individualismo moral (e intelectual). Pocas doctrinas suyas me parecen tan bien respaldadas por los datos disponibles como su teoría individualista de la autosuficiencia moral del hombre virtuoso. (Ver las pruebas mencionadas en las notas 25 al capítulo 5, y 36 al capítulo 6). Pero esto se halla íntimamente relacionado con la idea expresada en la frase «cuidad de vuestras almas». Con su insistencia en la autosuficiencia, Sócrates quería expresar lo siguiente: pueden destruir vuestro cuerpo, pero

jamás lograrán destruir vuestra integridad moral. Si es esta última la que más os importa, entonces nadie podrá dañaros realmente.

Parecería que Platón, al trabar conocimiento con la teoría metafísica pitagórica del alma, hubiera sentido que la actitud moral socrática necesitaba un fundamento metafísico, en particular, una teoría de la supervivencia. En consecuencia, reemplazó la idea de que «no es posible destruir la integridad moral» por la de la indestructibilidad del alma. (Véase, asimismo, las notas 9 y sig. al capítulo 7).

Contra esta interpretación, tanto los metafísicos como los positivistas podrían argumentar que no puede existir semejante idea moral —no metafísica— del alma como la que yo le atribuyo a Sócrates, puesto que cualquier tratamiento que le demos al alma deberá ser, necesariamente, metafísico. No tengo mayores esperanzas de convencer a los metafísicos platónicos, pero trataré de mostrar a los positivistas (materialistas, etc)., en cambio, que ellos también creen en un «alma», en un sentido muy semejante al que yo le atribuyo a Sócrates, y que la mayoría de ellos valoran ese «alma» mucho más que el cuerpo.

Ante todo, hasta los positivistas deben admitir que es posible efectuar una distinción perfectamente empírica y con «significado», si bien algo imprecisa, entre las enfermedades «físicas» y las «psíquicas», En realidad, esta distinción entraña una considerable importancia práctica para la organización de los hospitales, etc. (Es muy probable que algún día sea superada por un criterio más exacto, pero eso es otra cuestión). Y bien, la mayoría de nosotros —incluso los positivistas— preferiríamos, si estuviera en nosotros decidirlo, una enfermedad física benigna a una enfermedad mental benigna. Aun los positivistas preferirían además, probablemente, una larga e incurable enfermedad física (siempre que no fuera demasiado dolorosa) a una enfermedad igualmente larga e incurable de las facultades mentales o quizá, incluso, a una enfermedad mental curable. De esta manera, me parece que podemos decir sin servirnos de términos metafísicos que quienes así piensan se cuidan de sus «almas» más que de sus «cuerpos». (Véase el *Fedón,* 82d: «Se cuidan de sus almas y no son sirvientes de sus cuerpos»; ver también *Apología,* 29d-30b). y esta forma de

expresarse sería perfectamente independiente de cualquier teoría que pudieran tener con respecto al «alma», aun cuando sostuviesen que, en última instancia, ésta forma también parte del cuerpo, y toda dolencia mental no es sino una enfermedad física. (Lo cual vendría a significar más o menos lo siguiente: que estiman al cerebro más que a las otras partes del organismo).

Podemos pasar a efectuar ahora una consideración similar de otra idea del «alma» que se halla todavía más cerca de la idea socrática. Muchos de nosotros estamos dispuestos a sufrir considerables penurias físicas nada más que en aras de fines puramente intelectuales. Por ejemplo, estamos dispuestos a padecer en bien de nuestros conocimientos científicos, y también para favorecer nuestro propio desarrollo intelectual, esto es, para alcanzar «sabiduría». (Para el intelectualismo de Sócrates, véase, por ejemplo, el *Critón,* 44d/e y 47b). Otro tanto podría decirse de los esfuerzos consagrados a la consecución de objetivos morales, por ejemplo, la justicia igualitarista, la paz, etc. (Véase el *Critón,* 47e/48a, donde Sócrates explica que por «alma» entiende aquella parte de nuestro ser que «mejora con la justicia y se corrompe con la injusticia»). Y somos muchos los que estamos dispuestos a afirmar, con Sócrates, que estas cosas son más importantes que la salud, por ejemplo, aun cuando preferimos estar sanos que estar enfermos. Y muchos también los que coincidimos con Sócrates en que es precisamente la posibilidad de adoptar esta actitud la que nos enorgullece de ser hombres y no animales.

A mi juicio, puede decirse todo esto sin referencia alguna a una teoría metafísica de la «naturaleza del alma». Y no veo ninguna razón por la cual debamos atribuirle a Sócrates una teoría semejante, ante su clara afirmación de que él nada tenía que ver con las especulaciones de ese tipo. <<

[45] En el *Gorgias,* que a mi parecer es, en parte, socrático (si bien los elementos pitagóricos señalados por Gomperz demuestran también una buena proporción de platonismo; véase la nota 56 a este capítulo), Platón pone en boca de Sócrates un ataque contra dos puertos, astilleros y murallas» de Atenas, y contra los tributos o gravámenes impuestos a sus aliados. Estos ataques, tal como aparecen expresados, son indudablemente de Platón, lo cual podría explicar por qué se asemejan tanto a los de los oligarcas. Pero también me parece muy posible que Sócrates haya sustentado pensamientos semejantes en su afán por destacar aquellas cosas que, a mi juicio, importaban más que ninguna otra; si bien creo que habría abominado de la idea de que su crítica moral pudiera convertirse en una traidora propaganda oligárquica contra la sociedad abierta y, en particular, contra Atenas, su más alto representante. (En cuanto a la cuestión de la lealtad de Sócrates, véase esp. la nota 53 a este capítulo y el texto). <<

[46] Las figuras típicas en la obra de Platón son Calicles y Trasímaco. Históricamente, las versiones más aproximadas son, tal vez, las de Terámenes y Critias, y también la de Alcibíades, cuyo carácter y actos son, sin embargo, muy difíciles de juzgar. <<

[47] Las observaciones siguientes son de carácter altamente especulativo y no inciden directamente sobre mis argumentos.

Considero posible que la base del *Primer Alcibíades* sea la propia conversión de Platón por obra de Sócrates, es decir, que Platón haya escogido en este diálogo la figura de Alcibíades para retratar su propia experiencia. Además, debe haber obrado un poderoso factor para inducirlo a contar la historia de su conversión; en efecto, Sócrates, cuando se lo acusó de ser responsable de los delitos de Alcibíades, Critias y Cármides (ver más adelante), en su defensa ante el tribunal, se había referido a Platón como ejemplo vivo y testigo de su verdadera influencia educadora. No parece improbable que Platón, con su empeño de dejar un testimonio literario, se haya sentido impulsado a contar la historia de sus relaciones con Sócrates, historia que no podía contar, sin embargo, ante el tribunal (véase Taylor, *Socrates,* nota 1 a la pág. 105). Mediante el uso del nombre de Alcibíades y de las circunstancias especialísimas que rodeaban a éste (por ejemplo, sus ambiciosos sueños políticos que debían haber sido muy semejantes a los de Platón antes de su conversión), podía alcanzar su fin apologético (véase el texto correspondiente a las notas 49-50), demostrando que la influencia moral de Sócrates en general, y sobre Alcibíades en particular, era muy distinta de lo que sus acusadores habían pretendido. No me parece improbable que el *Cármides* constituya en gran parte un autorretrato. (No carece de interés señalar que el propio Platón sufrió conversiones semejantes, si bien, hasta donde nosotros podemos juzgar, de diferente forma, no tanto por el influjo ético directo y personal, sino más bien por las enseñanzas institucionales de la matemática pitagórica, como requisito previo ineludible para la intuición dialéctica de la Idea del Bien. Véase las historias de su intento de conversión de Dionisio el joven). En cuanto al *Primer Alcibíades* y los problemas afines, ver también *Plato*, I, especialmente págs. 351-355, de Grote. <<

[48] Véase Meyer, *Gesch. d. Altertums,* V, 38 (y la *Hellenica,* II, 4, 22, de Jenofonte). En el mismo tomo, págs. 19-23 y 36-44 (ver especialmente la pág. 36), pueden hallarse todas las pruebas necesarias para justificar la interpretación que damos en el texto. La *Cambridge Ancient History* (1927, vol. V; véase especialmente las págs. 369 y sigs). suministra una interpretación de los hechos sumamente parecida.

Cabe agregar que el número de ciudadanos en pleno goce de sus derechos muertos por los Treinta durante los ocho meses de terror se aproxima, probablemente, a los 1500, lo cual representa, de acuerdo con los datos de que disponemos, no mucho menos de la décima parte (probablemente cerca del 8%) del número *total* de ciudadanos que habían sobrevivido a la guerra, lo cual equivale al 1% por cada mes; hazaña ésta difícilmente superada incluso en nuestros días…

Taylor dice de los Treinta (*Socrates, Short Biographies,* 1937, pág. 100, nota 1): «Sería injusto no recordar que estos hombres deben haber "perdido la cabeza" ante la tentación que les ofrecía la situación en que se hallaban. A Critias se le conocía anteriormente por su vasta cultura y por sus inclinaciones políticas francamente democráticas». A mi juicio, esta tentativa de disminuir la responsabilidad del gobierno títere y, especialmente, la del amado tío de Platón, no puede hallar asidero sólido. Sabemos sobradamente cómo debemos interpretar los fugaces sentimientos democráticos profesados en aquellos días, en las situaciones oportunas, por los jóvenes aristócratas. Además, el padre de Critias (véase Meyer, vol. IV, pág. 579 y *Lysies,* 12, 43 y 12, 66) y, probablemente, el propio Critias, habían pertenecido a la oligarquía de los Cuatrocientos, y los escritos de Critias que aún se conservan nos dan muestra cabal de sus traidoras preferencias por Esparta, como así también de su formación oligárquica (véase, por ejemplo, Diels[5], 45), su crudo nihilismo (véase la nota 17 al capítulo 8) y su ambición (véase Diels[5], 15; véase también Jenofonte, *Memorabilia*, I, 2, 24, y su *Hellenica*, II, 3, 36 y 47). Pero el hecho decisivo es simplemente que trató de aplicar consecuentemente el programa del

«Viejo Oligarca», que el autor de la *Constitucion de Atenas* atribuía a Jenofonte (véase la nota 36 a este mismo capítulo); es decir, que procuró suprimir hasta la más mínima huella de la democracia, buscando para ello la ayuda espartana, en caso de que Atenas fuera derrotada. El grado de violencia empleado es el resultado lógico de la situación. Ello no revela que Critias haya perdido la cabeza, sino más bien que era perfectamente consciente de las dificultades, es decir, de la capacidad de resistencia todavía formidable de los demócratas.

Meyer, cuya enorme simpatía por Dionisio I demuestra que no tiene el menor prejuicio *contra* los tiranos, dice de Critias *(op. cit.,* V, pág. 17), tras una reseña de su carrera política asombrosamente oportunista, que «era tan inescrupuloso como Lisandro» el conquistador espartano y, por lo tanto, el jefe más indicado para el gobierno títere de Lisandro.

A mi juicio existe una sorprendente similitud entre los caracteres de Critias, el soldado, esteta, poeta y escéptico camarada de Sócrates, y Federico II de Prusia, «el Grande», que también era soldado, esteta, poeta y escéptico discípulo de Voltaire, y asimismo uno de los peores tiranos y más despiadados opresores de la historia moderna.

(Sobre Federico, véase W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte*, 1934; ver especialmente la pág. 90, en relación con su actitud hacia la religión, que nos recuerda la de Critias). <<

[49] Este punto ha sido muy bien explicado por Taylor en *Socrates, Short Biographies,* 1937, pág. 103, quien sigue aquí la nota de Burnet al *Eutifrón,* 4c, 4, de Platón. El único punto en que me siento inclinado a desviarme, aunque sólo ligeramente, del excelente tratamiento que hace Taylor *(op. cit.,* 103, 120) del proceso de Sócrates, es la interpretación de las tendencias de la acusación, especialmente aquella relativa a la introducción de «nuevas prácticas religiosas» *(op. cit.,* 109 y 111 y sig). <<

[50] Las pruebas para demostrarlo pueden hallarse en el *Socrates* de Taylor, 113-115; véase especialmente la nota 1, pág. 115, donde cita a *Aeschines* I, 173: «Condenasteis a muerte a Sócrates el sofista porque se comprobó que había educado a Critias». <<

[51] Era característico de la política de los Treinta el implicar al mayor número posible de gente en sus actos terroristas; véase las excelentes acotaciones de Taylor en *Socrates,* 101 y sig. (especialmente la nota 3 a la pág. 101). En cuanto a Querefonte, ver la nota 56 (5e-6) al presente capítulo. <<

[52] A diferencia de Crossman y otros autores, véase Crossman, *Plato To Day,* 91-92. Coincido en este punto con Taylor, *Socrates,* 116; ver también sus notas 1 y 2 a esa página.

Parece indudable, en razón de las numerosas alusiones de Platón (o Sócrates), tanto en la *Apología* como en el *Critón,* que el objeto de la persecución no era convertir a Sócrates en mártir, y también que el juicio podría haberse evitado o llevado por otro camino si Sócrates hubiera estado dispuesto a transigir, es decir, a abandonar a Atenas o por lo menos a cesar en sus actividades. (Véase *Critón,* 45e y especialmente 52b/c donde Sócrates declara que se le habría permitido emigrar si se hubiera ofrecido a hacerlo durante el juicio). <<

[53] Véase especialmente el *Criton,* 53b/c, donde Sócrates explica que, de aceptar la oportunidad que se le ofrecía para huir, habría dado la razón a los jueces que lo habían condenado, pues aquel que desobedece a las leyes y las corrompe puede muy bien corromper también a la juventud.

Es probable que la *Apología* y el *Critón* hayan sido escritos poco tiempo después de la muerte de Sócrates. El *Critón* (posiblemente el primero de los dos diálogos) debe haber sido escrito obedeciendo al deseo de Sócrates de que se conociesen los motivos que había tenido para rehusarse a huir. Es muy probable, en verdad, que este deseo haya servido de inspiración original a los diálogos socráticos. T. Gomperz (*Greek Thinkers,* V, II, I, edición alemana, II, 358) considera posterior al *Critón* y explica su tendencia general mediante la hipótesis de que Platón se hallaba ansioso por demostrar su lealtad al maestro. «No conocemos —declara Gomper— la situación inmediata a la cual debe su existencia este corto diálogo; pero cuesta no creer que el interés que lo mueve aquí a Platón sea el de defenderse a sí mismo y a su grupo contra la sospecha de abrigar ideas revolucionarias». Pese a que la sugerencia de Gomperz se adapta magníficamente a mi idea general de las concepciones de Platón, me parece mucho más probable que el *Critón* sea la defensa de Sócrates y no la de Platón. Pero estoy de acuerdo con Gomperz en la interpretación de su tendencia general. Sócrates tenía ciertamente el mayor interés en defenderse de una sospecha que ponía en peligro la obra de toda su vida. Y en cuanto a la interpretación del contenido del *Critón,* también coincido plenamente con Taylor *(Socrates,* 124 y sig).. Pero la lealtad del *Critón,* en franco contraste con la evidente deslealtad de *La República*, que tan abiertamente toma el partido de Esparta contra Atenas, parece refutar la afirmación sustentada por Burnet y Taylor de que *La República* es socrática y de que Sócrates se oponía a la democracia aun con mayor vehemencia que Platón. (Véase la nota 56 a este capítulo).

En cuanto a la afirmación de Sócrates de su lealtad a la democracia, véase especialmente los siguientes pasajes del *Critón:* 51d/e, donde se insiste en

el carácter democrático de las leyes, es decir, en la posibilidad de que los ciudadanos las modifiquen sin violencia, mediante el raciocinio (o como dice Sócrates, la posibilidad de convencer a las leyes); 52b y sig., donde Sócrates afirma que no tiene nada contra la constitución ateniense; 53c/d, donde describe no sólo la virtud y la justicia, sino también, especialmente, las instituciones y las leyes (de Atenas) como lo mejor que existe entre los hombres; 54c, donde declara que él puede ser víctima de los hombres, pero nunca de las leyes.

En vista de todos estos pasajes (y especialmente del de la *Apología,* 32c, véase la nota 8 al capítulo 7) no debe prestarse atención, a mi juicio, a aquel tan distinto, 52e, en que Sócrates alaba indirectamente las constituciones de Esparta y Creta. Tanto más si se considera el pasaje 52b/c donde Sócrates expresa no sentir la menor curiosidad por conocer otros Estados *o sus leyes;* esto puede sugerir, evidentemente, que la observación sobre Esparta y Creta, de 52e, constituye una interpolación efectuada por alguien interesado en conciliar el *Critón* con las obras posteriores de Platón, especialmente, *La República.* Ya se trate de una interpolación o de un agregado auténticamente platónico, parece en extremo improbable que pueda atribuírsele a Sócrates. Basta recordar para no incurrir en error la ansiedad de Sócrates por no hacer cosa alguna que pudiera ser interpretada en favor de Esparta, ansiedad de la que tenemos datos ciertos por la *Anabasis*, III, 1, 5, de Jenofonte. Leemos allí que «Sócrates temía que se culpara a su amigo, el joven Jenofonte, otra de las ovejas descarriadas de deslealtad, pues se sabía que Ciro había ayudado a los espartanos en la guerra contra Atenas». (Por cierto que este pasaje es menos sospechoso que el de la *Memombilia*; no hay aquí ninguna influencia de Platón y Jenofonte viene a acusarse indirectamente de haber descuidado las obligaciones con su país y de haber merecido el destierro mencionado en la *op. cit.,* V, 3, 7 y VII, 7, 57). <<

[54] *Apología*, 30c/31a. <<

[55] Claro está que todos los platónicos deben estar de acuerdo con Taylor cuando expresa en la última frase de su *Socrates:* «Sócrates tuvo un solo "sucesor": Platón» Únicamente Grote parece haber sostenido ideas semejantes a las expresadas en este texto; por ejemplo, lo que dice en el pasaje citado en la nota 21 al capítulo 7 (ver también la nota 15 al capítulo 8) puede interpretarse, en todo caso, como expresión de duda acerca de la fidelidad de Platón hacia Sócrates. Grote expresa con toda claridad que *La República* (no sólo *Las Leyes)* hubiera bastado teóricamente para condenar al Sócrates de la *Apología* y que este Sócrates jamás hubiera sido tolerado en el Estado ideal de Platón. Llega a señalar, incluso, que la teoría de Platón concuerda con el tratamiento práctico dispensado a Sócrates por los Treinta. (En la nota 58 al capítulo 12 se encontrará un ejemplo que nos demuestra cómo un discípulo puede desvirtuar las enseñanzas de su maestro aun cuando éste se halle vivo, sea famoso y proteste públicamente).

Para las observaciones relativas a *Las Leyes* que se efectúan más adelante, en este párrafo, ver especialmente los pasajes de *Las Leyes* mencionados en las notas 19-23 del capítulo 8. Hasta Taylor, cuyas opiniones al respecto son diametralmente opuestas a las que aquí sustentamos (ver también la nota siguiente), admite: «Quien primero propuso convertir en ofensa contra el Estado a las falsas opiniones teológicas fue el propio Platón en el libro X de *Las Leyes».* (Taylor, *op. cit.*, 108, nota 1).

En el texto hemos contrastado especialmente la *Apología* y el *Critón* con *Las Leyes.* La razón de esta elección se cifra en que prácticamente casi todos los autores, aun Burnet y Taylor (ver la nota siguiente) deben estar de acuerdo en que la *Apología* y el *Critón* representan la doctrina *socrática,* en tanto que *Las Leyes* es netamente *platónica.* Me resulta sumamente difícil, por lo tanto, comprender cómo Burnet y Taylor pueden aseverar que la actitud de Sócrates hacia la democracia era más hostil que la de Platón. (Esta idea ha sido claramente expresada en *Greek Philosophy* de Burnet, I, 209 y sig., y en el *Socrates* de Taylor, 150 y sig., y 170 y sig). Sinceramente, no veo cómo puede defenderse semejante opinión de

Sócrates, que luchó por la libertad (véase especialmente la nota 53 a este capítulo) y murió por ella, y de Platón, que escribió *Las Leyes.*

Burnet y Taylor defienden esta extraña idea porque para ellos *La República* es socrática y no platónica, y porque es posible afirmar que *La República* es ligeramente menos antidemocrática que *El Político* y *Las Leyes,* de carácter platónico. Pero las diferencias que median entre *La República,* por un lado, y *El Político* y *Las Leyes,* por el otro, son en verdad de escasa importancia, especialmente si se consideran no sólo los primeros libros de *Las Leyes* sino también los últimos; en realidad, la concordancia de la doctrina es mucho más estrecha de lo que cabría esperar en dos obras separadas por un lapso de por lo menos una década —aunque probablemente por tres o más— y de espíritu y estilo tan dispares (ver la nota 6 al capítulo 4 y muchos otros pasajes de esta obra donde se muestra la similitud, si no la identidad, entre las doctrinas sustentadas en *Las Leyes* y en *La República).* No existe la menor dificultad intrínseca en suponer que *La República* y *Las Leyes* son, las dos, de corte platónico; pero la propia confesión de Burnet y Taylor de que su teoría nos lleva a la conclusión de que Sócrates no sólo era enemigo de la democracia, sino que lo era en grado superior a Platón, nos demuestra lo absurdo de la afirmación de que no sólo la *Apología* y el *Critón* son socráticos, sino también *La República.* (Para todas estas cuestiones, ver la nota siguiente). <<

[56] Casi no hace falta agregar que con esta frase he querido resumir mi interpretación del papel histórico desempeñado por la teoría platónica de la justicia (para el fracaso moral de los Treinta, véase la *Hellenica* de Jenofonte, II, 4, 40-42); y, en particular, por las principales doctrinas políticas de *La República:* interpretación ésta que trata de explicar las contradicciones existentes entre los primeros diálogos —especialmente el *Gorgias*— y *La República,* atribuyéndolas a la diferencia fundamental que media entre las concepciones socráticas y las del Platón de los últimos tiempos. La importancia cardinal de la cuestión conocida con el nombre de *problema socrático* quizá justifique el extenso análisis, parcialmente metodológico, que hacemos a continuación.

(1) La solución más antigua del problema socrático consistía en suponer que un grupo de diálogos platónicos, especialmente la *Apología* y el *Critón,* eran socráticos (es decir, históricamente correctos en los conceptos fundamentales), y el resto platónicos, incluyendo muchos diálogos donde el principal personaje es el propio Sócrates, como por ejemplo, el *Fedón* y *La República.* Los antiguos iscoliastas justificaban esta opinión refiriéndose frecuentemente a un «testigo independiente», Jenofonte, y señalando la similitud entre el Sócrates de Jenofonte y el del grupo de diálogos «socráticos», y las diferencias entre el «Sócrates» de Jenofonte y el del grupo de diálogos platónicos. La teoría metafísica de las Formas o Ideas, en particular, era considerada, generalmente, platónica.

(2) Contra esa opinión tradicional, J. Burnet lanzó un vigoroso ataque, apoyado por A. E. Taylor. Burnet acusó al argumento que sirve de base a la «antigua solución» (como yo la llamo) de ser un círculo vicioso y carecer de fuerza de convicción. No es razonable —sostenía— seleccionar un grupo de diálogos únicamente porque la teoría de las Formas es en ellos menos evidente, llamarlos socráticos y decir luego que la teoría de la Formas no es original de Sócrates sino de Platón. Y tampoco es razonable considerar a Jenofonte un testigo independiente, puesto que no tenemos ninguna razón para creer en su independencia y sí muy buenas para creer que debía

conocer una cantidad de diálogos platónicos cuando comenzó a escribir los *Memorabilia*. Burnet sostenía que debía partirse de la suposición de que *Platón no* se *proponía decir sino lo que dice textualmente* y que, al hacer a Sócrates defender determinada doctrina, creía y quería hacer creer a los lectores que esta doctrina era representativa de las enseñanzas socráticas.

(3) Si bien las opiniones de Burnet acerca del problema socrático me parecen insostenibles, creo que han tenido un gran valor desde el punto de vista del estímulo para investigaciones ulteriores. Una teoría audaz, aunque sea falsa, siempre entraña cierto progreso, y los libros de Burnet se hallan repletos de ideas osadas y nada convencionales. Y esto ha de apreciarse tanto más cuanto que los temas históricos siempre revelan cierta tendencia a tornarse rancios. Pero con todo lo que admiro a Burnet por sus brillantes y atrevidas teorías y con todo lo que estimo su saludable efecto, no puedo aceptar, tras considerar los datos a nuestro alcance, que esas teorías sean plausibles. En su envidiable entusiasmo, Burnet no siempre tuvo, a mi juicio, el sentido crítico suficiente con respecto a sus propias ideas. Por eso es que, apenas formuladas, surgieron una cantidad de críticos dispuestos a castigar su lado flaco.

En cuanto al problema socrático creo con la mayoría de los autores que la opinión que hemos denominado «solución tradicional» es fundamentalmente correcta. En épocas recientes fue bien defendida de los ataques de Burnet y Taylor, por G. C. Field *(Plato and His Contemporaries,* 1930) y A. K. Rogers *(The Socratic Problem*, 1933), y son muchas las autoridades que parecen adherirse a este punto de vista. Pese a que considero los argumentos hasta ahora esgrimidos suficientemente convincentes, quisiera agregar aquí otros nuevos, basándome en las conclusiones alcanzadas en la presente obra. Pero antes de pasar a criticar a Burnet, quiero dejar bien aclarado que es a este autor a quien debemos la conciencia de que el único principio metodológico que podemos seguir en este terreno es el de que *la evidencia suministrada por Platón es la única evidencia disponible de primera mano;* todos los demás datos revisten un carácter secundario. Burnet aplicó este principio a Jenofonte, pero también

se le debe aplicar a Aristófanes, cuyas informaciones fueron rechazadas por el propio Sócrates en la *Apología;* ver (5) más abajo.

(4) Burnet nos explica que su método consiste en suponer «que Platón no se había propuesto decir sino lo que decía textualmente». De acuerdo con este principio metodológico, el «Sócrates» de Platón debe interpretarse como un *retrato del Sócrates histórico.* (Véase *Greek Philosophy,* 1, 128, 212 y sig., y la nota de la página 349-350; véase el *Socrates* de Taylor, 14 y sig., 32 y sig., 153). Reconozco que el principio metodológico de Burnet constituye un sólido punto de partida. Pero trataré de demostrar en (5) que los hechos son tales que no tardan en obligar a *todo el mundo* a abandonarlo, incluyendo al propio Burnet y a Taylor. También ellos, al igual que los demás, se ven forzados a *interpretar* lo que dice Platón, pero en tanto que los otros son conscientes de este hecho y muestran, por tanto, una cuidadosa actitud crítica hacia sus interpretaciones, al carecer de este punto de referencia nuestros autores, que creen no interpretar a Platón sino aceptar simplemente lo que éste dice, no pueden examinar críticamente sus interpretaciones.

(5) Los hechos que tornan inaplicable la metodología de Burnet, forzándolo a él como a todos los demás a interpretar lo que dice Platón son, por supuesto, las contradicciones que pueden observarse en el pretendido retrato de Sócrates. Aun cuando aceptemos el principio de que no poseemos ninguna fuente de información mejor que la de Platón, nos vemos obligados, por las contradicciones intrínsecas de su obra, a no tomarlo al pie de la letra, abandonando la suposición de que «sólo se propone decir lo que expresa textualmente». Si un testigo se enreda en ciertas contradicciones, entonces ya no es posible aceptar su testimonio sin interpretarlo, aun cuando sea el mejor testigo disponible. Daremos para empezar solamente tres ejemplos de contradicciones intrínsecas de este tipo.

(a) El Sócrates de la *Apología* repite tres veces de Forma sumamente convincente (l8b-c, 19c-d, 23d) que no le interesa la filosofía natural (lo cual revela que no es pitagórico). «Nada sé, ni mucho ni poco, acerca de tales cosas», expresa Sócrates (19c); «yo, ciudadanos de Atenas, nada tengo que ver con estas cosas» (es decir, con las especulaciones relativas a la

naturaleza). Sócrates afirma que muchos de los presentes en el juicio podrían dar testimonio de la verdad de esta afirmación; ellos le han oído hablar, pero nunca nadie pudo haberle oído hablar, poco o mucho, de asuntos tales como los de la filosofía natural. *(Ap.*, 19, c-d). Por otro lado, tenemos *(a')* el *Fedón* (véase esp. 108d y sig. con los pasajes mencionados de la *Apología)* y *La República.* En estos diálogos se nos presenta a Sócrates como un filósofo pitagórico de la «naturaleza», y hasta tal punto, que tanto Burnet como Taylor llegaron a decir que Sócrates era, en efecto, un miembro rector de la escuela pitagórica de la filosofía. (Véase Aristóteles, quien dice de los pitagóricos que «sus estudios… se refieren todos a la naturaleza»; ver la *Metafísica,* 989b).

Y bien, yo sostengo que *(a)* y *(a')* están en franca contradicción, situación agravada por el hecho de que la fecha de la acción de *La República* es anterior a la de la *Apología,* y la del *Fedón,* posterior. Esto torna totalmente imposible la conciliación de *(a)* con *(a')* mediante la suposición de que Sócrates hubiera abandonado el pitagorismo en los últimos años de su vida, entre *La República* y la *Apología,* o que se hubiera convertido al pitagorismo en el último mes de su vida.

Yo no pretendo que no haya forma alguna de eliminar esta contradicción mediante algún supuesto o *interpretación.* Burnet y Taylor pueden tener sus razones, quizá incluso muy buenas, para confiar más en el *Fedón* y *La República* que en la *Apología.* (Pero deben comprender que si damos por sentada la veracidad del retrato de Platón, entonces cualquier duda acerca de la veracidad de Sócrates en la *Apología* lo hará aparecer a éste mintiendo para salvar el pellejo). No es esto sin embargo lo que me preocupa por ahora. Lo realmente importante es que al aceptar la oposición entre el dato *(a')* y el dato *(a),* Burnet y Taylor se hallan obligados a abandonar su supuesto metodológico fundamental, a saber, «que Platón no quería decir sino lo que había expresado textualmente», y, por tanto, a interpretar.

Pero toda interpretación realizada inconscientemente debe carecer de sentido crítico; esto se pone de manifiesto cuando se examina la forma en que Burnet y Taylor utilizan los datos suministrados por Aristófanes, Afirman estos autores que las pullas de Aristófanes no tendrían sentido si

Sócrates no hubiera sido un filósofo de la naturaleza. Pero sucede que Sócrates (suponiendo siempre, con Burnet y Taylor, que la *Apología* sea histórica) había previsto este argumento. En su *Apología* advirtió a sus jueces precisamente contra esta interpretación de Aristófanes, insistiendo con toda seriedad (*Ap.*, 19c y sigs., ver también 20c-e) en que no tenía ni poco ni mucho que ver con la filosofía natural. Sócrates se sentía como si estuviera luchando contra sombras, en este terreno, contra las sombras del pasado *(Ap.,* 18 d-e); pero bien podríamos decir ahora que también luchaba contra las sombras del futuro. En efecto, cuando desafió a que se adelantaran aquellos ciudadanos que creyesen a Aristófanes, atreviéndose a acusarlo de mentiroso, *nadie dio un solo paso*. ¡Tuvieron que pasar dos mil trescientos años para que algunos platónicos se decidieran a responder a este reto!

Cabe mencionar en este sentido que Aristófanes, un antidemócrata moderado, atacó a Sócrates acusándolo de «sofista», siendo que la mayoría de los sofistas eran demócratas.

(b) En la *Apología* (40c y sigs). Sócrates adopta una actitud agnóstica hacia el problema de la supervivencia; *(b')* el *Fedón* consiste, principalmente, en un conjunto de pruebas cuidadosas de la inmortalidad del alma. Burnet examina esta dificultad (en su edición de *Fedón,* 1911, págs. XLVIII y sigs). de manera bastante poco convincente. (Véase las notas 9 al capítulo 7 y 44 al presente capítulo). Pero tenga o no tenga razón, su propio análisis demuestra que se ha visto forzado a abandonar su principio metodológico, *interpretando* lo que dice Platón.

(e) El Sócrates de la *Apología* sostiene que la sabiduría, aun la de los más sabios, consiste en la comprensión de lo poco que se sabe y que, por tanto, la sentencia del oráculo «conócete a ti mismo» debía interpretarse en el sentido de «conocer las propias limitaciones», y da a entender que los gobernantes, más que nadie, tendrían que conocer sus limitaciones. En otros diálogos de la primera época pueden hallarse opiniones similares. Pero los principales portavoces de *El Político* y de *Las Leyes* sustentan la teoría de que los poderosos deben ser sabios, no entendiéndose ya por sabiduría el conocimiento de las propias limitaciones, sino más bien la iniciación en los

misterios más profundos de la filosofía dialéctica, la intuición del mundo de las Formas o Ideas, o sea, la versación en la Regia Ciencia de la Política. En el *Filebo* se expone la misma teoría como parte del análisis de la frase oracular de Delfos. (Véase la nota 26 al capítulo 7).

(d) Aparte de esas tres contradicciones patentes, cabe mencionar otras dos que fácilmente podrían ser pasadas por alto por quienes no creyesen en la autenticidad de la *Séptima Carta,* pero no así por Burnet quien la defiende. La opinión de Burnet (insostenible aun cuando omitamos esta carta; véase al respecto la nota 26 (5) al capítulo 3) de que era Sócrates *y no Platón* el autor de la Teoría de las Formas se halla en contradicción con lo afirmado en 342a y sigs. de esta carta, y su opinión de que *La República,* en particular, es socrática, choca con lo dicho en 326a (véase la nota 14 al capítulo 7). Claro está que todas estas dificultades podrían ser salvadas, pero sólo mediante la interpretación.

(e) Existe además una cantidad de contradicciones similares, si bien al mismo tiempo más sutiles y más importantes, ya discutidas con cierto detenimiento en capítulos anteriores, especialmente en los capítulos 6, 7 y 8. Aquí resumiremos las de mayor importancia.

(e_1) La actitud hacia los hombres, especialmente hacia la juventud, sufre una transformación tal en el retrato trazado por Platón que no puede atribuirse a una evolución natural de Sócrates. Sócrates murió por el derecho de hablar libremente a la juventud, a la que amaba. Pero en *La República* lo encontramos en una actitud de condescendencia y desconfianza muy semejante a la poco acogedora actitud del Extranjero Ateniense (que, como es sabido, no es sino el propio Platón) en *Las Leyes* y a la tendencia general de esta obra teñida por su falta de fe en la humanidad. (Véase el texto correspondiente a las notas 17-18 al capítulo 4; 18-21 al capítulo 7 y 57-58 al capítulo 8).

(e_2) Otro tanto podría decirse de la actitud de Sócrates hacia la verdad y la libertad de expresión: por ellas dio Sócrates su vida. Pero en *La República,* «Sócrates» defiende la mentira, y en *El Político,* de reconocido carácter platónico, nos la presenta en un pie de igualdad con la verdad, y en *Las*

Leyes aconseja suprimir la libertad de pensamiento mediante el establecimiento de una Inquisición. (Véase los mismos pasajes que antes, y además las notas 1-23 y 41 al capítulo 8, y la nota 55 a este mismo capítulo).

(e_3) El Sócrates de la *Apología* y algunos otros diálogos es intelectualmente modesto; en el *Fedón* se transforma en un hombre seguro de la verdad de sus especulaciones metafísicas. En *La República* se nos muestra dogmático, adoptando una actitud no muy distante del pétreo autoritarismo de *El Político* y de *Las Leyes.* (Véase el texto correspondiente a las notas 8-14 y 26 al capítulo 7; la 15 y la 33 al capítulo 8 y el parágrafo *(c)* de la presente).

(e_4) El Sócrates de la *Apología* es individualista, cree en la autosuficiencia del ser humano individual. En el *Gorgias* sigue siendo todavía individualista. Pero en *La República* se nos muestra como un colectivista radical, siendo su posición muy semejante a la de Platón en *Las Leyes.* (Véase las notas 25 y 35 al capítulo 6; el texto correspondiente a las notas 26, 32, 36 y 48-54 del capítulo 6 y la nota 45 al presente capítulo).

(e_5) También cabe decir otro tanto del igualitarismo de Sócrates. En el *Menón* reconoce que el esclavo participa de la inteligencia general de todos los seres humanos y que es capaz de aprender hasta la matemática pura; en el *Gorgias* defiende la teoría igualitaria de la justicia. Pero en *La República* desprecia a los artesanos y a los esclavos y se muestra tan contrario al igualitarismo como el propio Platón en el *Timeo* y en *Las Leyes.* (Véase los pasajes mencionados en [e_4]; además, las notas 18 y 29 al capítulo 4; la nota 10 al capítulo 7 y la nota 50 [3] al capítulo 8, donde se cita al *Timeo,* 51e).

(e_6) El Sócrates de la *Apología* y del *Critón* es leal a la democracia ateniense. En el *Menón* y en el *Gorgias* (véase la nota 45 a este capítulo) se observan ciertas sugerencias de una actitud crítica y *hostil;* en *La República* (y, según creo, también en el *Menexeno*) se nos presenta como un abierto enemigo de la democracia, y si bien Platón se expresa con mayor cautela en *El Político,* como así también al principio de *Las Leyes,* sus tendencias políticas en la última parte de esta obra son reconocidamente idénticas (véase el texto correspondiente a la nota 32 del capítulo 6) a las del

«Sócrates» de *La República.* (Véase las notas 53 y 55 al presente capítulo y las notas 7 y 14-18 al capítulo 4).

Hay otro punto que viene a reforzar el anterior. Al parecer Sócrates, en la *Apología* no es tan sólo leal a la democracia ateniense, sino que apela directamente al partido democrático, al señalar en Querefonte —que pertenecía a sus filas— a uno de sus más ardientes discípulos. Querefonte desempeña un papel decisivo en la *Apología,* puesto que al interrogar al oráculo viene a convertirse en instrumento para el reconocimiento por parte de Sócrates de su misión en la vida y, de este modo, en última instancia, para la negativa de Sócrates a transigir con el Demos. Sócrates introduce a ese importante personaje insistiendo en el hecho *(Apol.,* 20e/21a) de que Querefonte no sólo era amigo suyo, sino también del pueblo y que había compartido tanto su exilio como su regreso (presumiblemente había tomado parte en la lucha contra los Treinta); vale decir que Sócrates escoge como testigo principal para su defensa a un demócrata probado. (Existen algunas otras pruebas independientes de las simpatías de Querefonte como, por ejemplo, *Las Nubes* de Aristófanes, 104, 501 y sigs. La inclusión de Querefonte en el *Cármides* debe haber obedecido al propósito de lograr una especie de contrapeso, pues, de otro modo, la preponderancia de Critias y Cármides habría convertido la obra en una suerte de manifiesto en favor de los Treinta). ¿Por qué hace Sócrates hincapié en su familiaridad con un miembro militante del partido democrático? No podemos suponer que sólo se haya tratado de un golpe de efecto destinado a conmover a los jueces: todo el espíritu de la *Apología* se levanta contra semejante suposición. La hipótesis más plausible es que Sócrates, al afirmar que contaba con discípulos en el campo democrático, se proponía negar indirectamente la acusación (también indirecta) de que militaba en las filas del partido aristocrático y era maestro de tiranos. El espíritu de la *Apología* nos obliga a descartar el supuesto de que Sócrates recurriese a la amistad de un jefe democrático sin simpatizar verdaderamente con la causa democrática. E idéntica conclusión debe extraerse del pasaje *(Apol.* 32b/d) en que destaca su fe en la legalidad democrática y acusa a los Treinta en términos nada ambiguos.

(6) Es simplemente la evidencia suministrada por los propios diálogos platónicos la que nos fuerza a suponer que no son enteramente históricos. Debemos procurar interpretar esta evidencia, por lo tanto, mediante teorías susceptibles de ser comparadas críticamente con dicha evidencia, empleando para ello el método del ensayo y el error. Pues bien, poseemos serias razones para creer que la *Apología* es esencialmente histórica, pues constituye el único diálogo donde se describe un suceso público de considerable importancia y perfectamente conocido por una cantidad de personas. Por otro lado, sabemos que *Las Leyes* es la última obra de Platón (aparte del dudoso *Epinomis)* y, como tal, francamente «platónica». El supuesto más simple sería, por consiguiente, el de que los diálogos son históricos o socráticos en la medida en que concuerdan con las tendencias observadas en la *Apología,* y platónicos allí donde las contradicen. (Este supuesto nos lleva de regreso, prácticamente, a la misma posición de lo que llamamos la «solución tradicional» del problema socrático).

Si consideramos las tendencias mencionadas más arriba en los parágrafos e, a e_6 hallamos que es sumamente fácil ordenar los diálogos más importantes de tal forma que para cualquiera de estas tendencias, a medida que disminuye la similitud con la *Apología* socrática, aumenta el parecido con el último diálogo platónico *Las Leyes.* He aquí la serie: *Apología* y *Critón* — *Menón* — *Gorgias* — *Fedón* — *La República* — *El Político* — *Timeo* — *Las Leyes.*

Y bien, el hecho de que esta serie ordene a los diálogos de acuerdo con todas las tendencias en ellos sustentadas (e_1) a (e_6) constituye por sí solo una corroboración de la teoría de que nos hallamos, en realidad, ante una evolución del pensamiento platónico. Pero aparte de esto podemos obtener otras pruebas de un origen totalmente independiente. En efecto, las investigaciones «estilométricas» demuestran que nuestra serie concuerda con el orden cronológico con que Platón escribió los diálogos. Por último, la serie exhibe, por lo menos hasta el *Timeo,* un interés en continuo ascenso por el pitagorismo (y el eleatismo). Concluimos entonces que debe tratarse aquí de otra tendencia en la evolución del pensamiento platónico.

Además, existe un argumento de otro orden completamente distinto. Sabemos por el propio testimonio de Platón en el *Fedón,* que Antístenes era uno de los amigos más íntimos de Sócrates y también que pretendió conservar el verdadero credo socrático. Resulta difícil concebir una amistad entre Antístenes y el Sócrates de *La República.* De este modo, se hace necesario encontrar un punto de partida común para las enseñanzas de Antístenes y Platón, y este punto común no es sino la *Apología* y el *Critón,* así como también algunas de las doctrinas que se han puesto en boca del «Sócrates» del *Menen,* el *Gorgias* y el *Fedón.*

En estos argumentos no se han tenido en cuenta para nada todas aquellas obras de Platón que han sido puestas alguna vez en tela de juicio (como el *Alcibíades I,* el *Theages* o las *Cartas).* Tampoco dependen del testimonio de Jenofonte; lejos de ello, se basan exclusivamente en la evidencia intrínseca de algunos de los más famosos diálogos platónicos. Pero además concuerdan con esta evidencia secundaria, especialmente con la *Séptima Carta,* donde al hacer la reseña de su propia evolución mental (325 y sig). Platón dice, inequívocamente, del pasaje clave de *La República*, que se trata de *su propio descubrimiento central:* «Debía afirmar… que… nunca el género de los hombres logrará salvarse de sus penurias si no asume el poder político la raza de los verdaderos y legítimos filósofos, o bien si los gobernantes de ciudades no se convierten en auténticos filósofos por la gracia de Dios» (326a; véase la nota 14 al capítulo 7 y el punto (d) de esta nota, más arriba). No me explico cómo puede tenerse esta carta por auténtica —con Burnet— sin admitir que la teoría central de *La República* es platónica y no socrática, vale decir, sin abandonar la ficción de que el retrato de Sócrates trazado por Platón en *La República* es histórico. (Para mayores datos, véase, por ejemplo, Aristóteles, *Sophist. El.,* 183b7: «Sócrates se formuló interrogantes pero no dio las respuestas porque confesaba que nada sabía». Esto concuerda con la *Apología,* pero difícilmente con el *Gorgias* y no, por cierto, con el *Fedón* o *La República.* Ver, además, la famosa información de Aristóteles acerca de la historia de la teoría de las Ideas, admirablemente analizada por Field, *op. cit.* (véase también la nota 26 al capítulo 3).

(7) Contra pruebas de este peso, las utilizadas por Burnet y Taylor no pueden alterar la inclinación de la balanza. He aquí un ejemplo: como prueba de su opinión de que Platón era políticamente más moderado que Sócrates y que la familia de Platón era bastante «liberal», Burnet acude al argumento de que un miembro de la familia de Platón se llamaba «Demos». (Véase el *Gorg.,* 481e, 513b. Sin embargo es incierto —aunque probable— que el padre de Demos, Pirilampes, que allí se menciona, fuera realmente el tío y padrastro de Platón, mencionado en el *Cárm.,* 58a., y en *Parm.,* 126b, esto es, que Demos fuese verdaderamente pariente de Platón). Y yo me pregunto: ¿qué peso puede tener este argumento frente al hecho histórico de que los tíos de Platón fueron tiranos, frente a los fragmentos políticos de Critias que se conservan (que quedarían en la familia, aun cuando Burnet tuviera razón —lo cual es sumamente dudoso— al atribuírselos a su abuelo; compárese *Greek Phil.,* 1, 338, nota 1, con el *Cármides,* 15/e y 162d, donde se alude a los dones poéticos de Critias el tirano), frente al hecho de que el padre de Critias había pertenecido a la oligarquía de los Cuatrocientos *(Lis.,* 12, 66), y frente a los propios escritos de Platón que combinan el orgullo de familia no sólo con las tendencias antidemocráticas sino, incluso, antiatenienses? (Véase el elogio, en el *Timeo,* 20a., de un enemigo de Atenas como Hermócrates de Sicilia, suegro de Dionisio el Viejo). Claro está que el propósito oculto detrás de este argumento es el de fortalecer la teoría de que *La República* es socrática. Taylor nos suministra otro ejemplo de mal método al defender *(Socrates,* nota 2, en las páginas 148 y sig.; véase también la página 162) la tesis de que el *Fedón* es socrático (véase mi nota 9 al capítulo 7): «En el *Fedón*... Simias [éste es un desliz de Taylor, pues no se trata de Simias sino de Cebes], al dirigirse a Sócrates, se refiere a la doctrina de que el «aprendizaje no es más que reconocimiento», de esta forma: "La doctrina que *tú* siempre repites". A menos que deseemos considerar al *Fedón* una gigantesca e imperdonable mistificación, tendrá que aceptarse esta frase como prueba de que la teoría le pertenece realmente a Sócrates». (Para un argumento semejante, véase la edición del *Fedón,* de Burnet, pág. XII, final del capítulo II). Quisiera hacer al respecto los siguientes comentarios: *(a)* se *supone* aquí que Platón se consideraba a sí mismo un *historiador* al escribir este pasaje, pues de otro modo su

afirmación no tendría por qué haber sido «una gigantesca e imperdonable mistificación»; en otras palabras: se supone el punto más cuestionable y decisivo de la teoría; *(b)* pero aun cuando Platón se hubiera visto en el papel de historiador (cosa que me parece improbable), la expresión «una gigantesca… etc». me parecería demasiado fuerte. Taylor, no Platón, subraya la palabra «tú». La única intención de Platón podría haber sido, por ejemplo, la de indicar que descuenta que los lectores del diálogo se hallan familiarizados con esta teoría. O bien podría haber querido referirse al *Menón* y, de este modo, a sí mismo. (Y ésta es, precisamente, la explicación que me parece más aceptable en razón de lo dicho en el *Fedón,* 73a y sig., con su alusión a los diagramas). O bien podría ser un simple desliz de su pluma. Aun los historiadores incurren en estas pequeñas equivocaciones. Burnet —para dar un ejemplo— se consideraba por cierto en el papel de historiador cuando escribía en su *Greek Philosophy,* I, 64, de Jenófanes: «La historia de que fundó la escuela eleática me parece derivar de una jocosa observación de Platón, según la cual hasta el propio Homero habría sido heracliteano», A lo cual agrega Burnet en una nota al pie: «Platón, *Sof.*, 242d. Ver *E. Gr. Pb.*[2], pág. 140». Ahora bien, es evidente que esta frase, en boca de un historiador, entraña tres consecuencias, a saber: (1) que el pasaje de Platón que se refiere a Jenófanes es jocoso, vale decir, que no debe tomarse al pie de la letra; (2) que su jocosidad se manifiesta en la referencia a Homero, esto es, (3) al calificarlo de heracliteano, lo cual sólo puede ser jocoso ya que Hornero es muy anterior a Heráclito. Sin embargo, no puede sostenerse ninguna de estas tres consecuencias. En efecto, hallamos (1) que el pasaje del *Sofista* (242d) relativo a Jenófanes no es jocoso, sino que el propio Burnet lo recomienda en el apéndice metodológico a su *Early Greek Philosophy* como una importante y valiosa fuente de información histórica; (2) que no contiene la menor alusión a Homero y (3) que otro pasaje que sí contiene esta alusión (*Teet.;* 179e) y que Burnet confundió con el *Sofista,* 242d, en *Greek Philosophy*, I (no existe tal error en *Early Greek Philosophy*[2]) no se refiere a Jenófanes ni dice que Homero sea heracliteano, sino todo lo contrario, a saber, que algunas de las ideas de Heráclito son tan antiguas como Homero (lo cual es, por supuesto, mucho menos jocoso). ¡Y tal cantidad de malos entendidos, interpretaciones erróneas y citas inexactas

se encuentran en una sola observación histórica de un historiador tan destacado como Burnet!… De lo cual aprendemos que estas cosas pueden ocurrirles incluso a los mejores historiadores: no hay ningún hombre infalible. (Dicho sea de paso, en la nota 26 (5) al capítulo 3, se analiza un ejemplo más serio de la verdad de este aserto). Pero siendo esto así, ¿es justo descartar la posibilidad de un error relativamente secundario en una frase de Platón (quien probablemente nunca soñó que sus diálogos llegasen a ser considerados un día como fuentes de información histórica) o afirmar que un error de esa naturaleza equivaldría a una «gigantesca e imperdonable mistificación»? Estos recursos no configuran, por cierto, un método sólido.

(8) Suponemos aquí que el orden cronológico de aquellos diálogos platónicos que desempeñan un papel importante en estos argumentos coincide aproximadamente con el de la lista estilométrica de Lutoslawski (*The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1987). Inciden sobre el texto de esta obra. Ha sido trazada de tal modo que la fecha resulta más incierta dentro de cada grupo que entre los grupos diferentes. La ubicación del *Eutifrón* constituye una desviación secundaria de la lista estilimétrica; sin embargo, en razón de su contenido (analizado en el texto correspondiente a la nota 60 de este capítulo) me parece posterior, probablemente, al *Critón*; pero este punto no encierra mayor importancia. (Véase también la nota 47, a este capítulo). <<

[57] En la *Segunda Carta* (314c) hay un famoso pasaje bastante desconcertante: «No existe ni existirá nunca escrito alguno de Platón. Lo que lleva su nombre pertenece en realidad a Sócrates, remozado y embellecido». La solución más probable de este enigma es que el pasaje —si no toda la carta— sea espurio. (Véase Field, *Plato and His Contemporaries*, 200 y sig., donde nos brinda una admirable reseña de las razones que hay para poner en tela de juicio dicha carta y, en panicular, los pasajes «312d-313c, hasta 314c»; en cuanto a 314c puede existir la razón adicional de que el falsificador podría haber querido aludir o dar su interpretación a una observación más o menos aproximada de la *Séptima Carta*, 341b/c citada en la nota 32 al capítulo 8). Pero si por un momento suponemos, con Burnet (*Greek Philosophy*, I, 212), que el pasaje es auténtico, la expresión «remozado y embellecido» plantea ciertamente un problema, especialmente porque no se puede tomar al pie de la letra ya que en todos los diálogos platónicos Sócrates se nos aparece como viejo y feo (con la única excepción del *Parménides,* donde difícilmente se le podría considerar apuesto, aunque sí joven). De ser auténtica, la desconcertante observación tendría que significar que Platón se propuso deliberadamente darnos una versión idealizada y no histórica de Sócrates y, naturalmente, que encajaría perfectamente dentro de nuestra interpretación el considerar consciente a Platón de la reinterpretación de Sócrates como un joven y apuesto aristócrata, que sería, por supuesto, el propio Platón. (Véase también la nota 11 (2) al capítulo 4, la nota 20 (1) al capítulo 6 y la nota 50 (3) al capítulo 8). <<

[58] Cito el primer párrafo de la Nota Preliminar de Davies y Vaughan a su traducción de *La República.* Véase Crossman, *Plato To Day*, 96. <<

[59] (1) La «división» o «escisión» del alma, de Platón, constituye uno de los rasgos más notables de su obra y en particular de *La República.* Sólo un hombre que como Platón debió luchar tanto para lograr mantener el dominio de su razón sobre los instintos animales podía hacer tanto hincapié en este punto; véase los pasajes a que se refiere la nota 34 al capítulo 5, especialmente la historia de la bestia en el hombre (*La Rep.*, 588c), probablemente de origen órfico y las notas 15 (1)-(4), 17 y 19 al capítulo 3, que no solamente evidencian una sorprendente similitud con las doctrinas psicoanalíticas, sino que también exhiben intensos síntomas de represión. (Véase, asimismo, el comienzo del libro IX, 571d y 575a, que parece realmente la exposición de la teoría del complejo de Edipo. En cuanto a la actitud de Platón hacia su madre, quizá pueda deducirse algo de *La República,* 548d-549d, especialmente en razón del hecho de que en 548e su hermano Glaucón es identificado con el hijo en cuestión).* H. Kelsen nos suministra una excelente exposición de los conflictos de Platón, así como también una tentativa de análisis psicológico de su ambición de poder, en *The American Imago,* vol. 3, 1942, pág. 1 a 110, y otro tanto cabe decir de Werner Fite, en *The Platonic Legend,* 1939.*

A aquellos platónicos que no están dispuestos a admitir que del afán platónico de unidad, armonía y regularidad cabe concluir que él mismo carecía de esa unidad y esa armonía, debería recordárseles que esta forma de razonamiento fue inventada por Platón. (Véase *El Banquete,* 200a y sig., donde Sócrates arguye que es una conclusión necesaria y no tan sólo probable la que aquel que ama o desea algo vehementemente, lo ama y lo desea porque no lo posee).

Lo que hemos denominado *teoría política del alma*, de Platón (ver también el texto correspondiente a la nota 32 de capítulo 5), es decir, la división del alma de acuerdo con las divisiones de clases de la sociedad, ha constituido durante mucho tiempo la base de la mayoría de los sistemas psicológicos, incluido el psicoanálisis. Según la teoría de Freud, lo que Platón había llamado la parte directriz del alma trata de mantener su tiranía mediante una

especie de «censura», en tanto que los rebeldes y proletarios instintos animales, que corresponden al submundo social, ejercen en realidad una dictadura oculta, pues son ellos quienes determinan la política del jefe aparente. A partir del «flujo» y la «guerra» de Heráclito, el reino de la experiencia social influyó poderosamente sobre las teorías, metáforas y símbolos con que interpretamos al mundo físico que nos rodea y a nosotros mismos. Bastará mencionar, para verlo, la adopción por parte de Darwin, bajo la influencia de Malthus, de la teoría de la competencia social.

(2) Cabe formular aquí una observación sobre el *misticismo* en su relación con las sociedades cerrada y abierta y con la tensión que impone la vida civilizada.

Tal como lo ha demostrado McTaggart en su estudio *Mysticism* (véase *Philosophical Studies,* editado por S. V. Keeling, 1934, esp. págs. 47 y sig)., las ideas fundamentales del misticismo son dos: *(a)* la de la *unión mística,* es decir, la afirmación de que en el mundo de las realidades existe una unidad mayor que la que podemos observar en el mundo de la experiencia ordinaria, y *(b)* la de la *intuición mística,* vale decir, la afirmación de que existe un método cognoscitivo que «coloca al sujeto cognoscente en relación mucho más estrecha y directa con el objeto conocido» que en la experiencia ordinaria. McTaggart afirma con razón (pág. 48) que «de estas dos características es la unidad mística la de mayor importancia», pues la intuición mística es «un ejemplo de unidad mística». A estas dos podríamos agregar una tercera característica de menor importancia: *(c)* el *amor místico,* que constituye un ejemplo de la unidad mística y la intuición mística.

Y bien, es interesante destacar (y esto se le ha pasado por alto a McTaggart) que en la historia de la filosofía griega el primero que enunció con claridad la doctrina de la unidad mística fue Parménides, en su teoría holista del Uno (véase la nota 41 a este mismo capítulo); a ése siguió Platón, quien agregó una acabada teoría de la intuición mística y la comunión con lo divino (véase capítulo 8), de la cual ya se encuentran los primeros gérmenes en Parménides; y, tras Platón, naturalmente, Aristóteles: *De Anima,* 425b23 y sig.: «La audición real y el sonido real se funden en una sola cosa»; 430a20

y 431a1: «El verdadero conocimiento es idéntico a su objeto» (ver también *De Anima,* 404b16 y la *Metafísica,* 1072b20 y 1075a2, y véase el *Timeo* de Platón, 45b-c, 47a-d; el *Menón,* 81a y sigs.; el *Fedón* 79d); y por último los neoplatónicos, quienes elaboraron la doctrina del amor místico, de la cual apenas si puede hallarse algún indicio en Platón (por ejemplo en su teoría —*La Rep.,* 475 y sigs.— de que el filósofo *ama* la verdad, que se halla estrechamente relacionada con las teorías del holismo y de la comunión del filósofo con la verdad divina).

En vista de estos hechos y de nuestro análisis histórico nos vemos llevados a interpretar el misticismo como una de las reacciones típicas al derrumbe de la sociedad cerrada, reacción que, *en su origen,* se dirigió contra la sociedad abierta, pudiendo describirse como una evasión hacia el sueño de un paraíso donde la unidad tribal se manifiesta bajo la forma de una realidad inalterable.

Esta interpretación se halla en franco conflicto con la de Bergson en su obra *Las dos fuentes de la moral y la religión,* pues Bergson asevera que es el misticismo el que permite dar el salto de la sociedad cerrada a la abierta.

* Pero debe admitirse, por supuesto (como me señaló amablemente Jacob Viner en una carta) que el misticismo es lo bastante versátil para poder aplicarse en cualquier dirección política y así, aun entre los apóstoles de la sociedad abierta, la mística y el misticismo tienen sus grandes representantes. Fue indudablemente la inspiración mística de un mundo mejor y menos dividido la que movió, no sólo a Platón, sino también a Sócrates.*

Cabe observar que en el siglo XIX, especialmente con Hegel y Bergson, aparece un *misticismo evolucionista* que, al ensalzar el cambio, parece oponerse directamente a la actitud de Parménides y a la de Platón. Y sin embargo la experiencia subyacente de estas dos formas de misticismo parece ser la misma, como lo demuestra el hecho de que las dos hacen idéntico hincapié en el cambio. Las dos son reacciones a la intimidatoria experiencia del cambio social: la una combinada con la esperanza de detener al cambio, la otra con la aceptación algo histérica (e

indudablemente ambivalente) del cambio como algo real, esencial y beneficioso. Véase también las notas 32-33 al capítulo 11, 36 al capítulo 12 y 4, 6, 29, 32 y 58 al capítulo 24. <<

[60] Generalmente se interpreta al *Eutifrón,* un diálogo de la primera época, como una tentativa infructuosa de Sócrates de definir la piedad. El propio Eutifrón es la caricatura de un «beato» popular que sabe exactamente lo que los dioses desean. A la pregunta de Sócrates: «¿Qué es la piedad y qué es la impiedad?, se le hace responder: «La piedad es actuar como yo. Es decir, denunciar a todos aquellos que sean culpables de asesinato, sacrilegio o cualquier otro delito similar, aunque se trate de tu propio padre o tu propia madre…; en tanto que impiedad es no denunciarlos» (5, d/e). En el diálogo se nos presenta a Eutifrón denunciando a su padre por haber asesinado a un siervo. (De acuerdo con los datos citados por Grote, *Plato*, I, nota a la pág. 312, la ley ática obligaba a todo ciudadano a denunciar tales casos). <<

[61] *Menexeno,* 235b. Véase la nota 35 a este capítulo y el fin de la nota 19 al capítulo 6. <<

[62] La teoría de que si se desean garantías debe renunciarse a la libertad se ha convertido en uno de los principales baluartes de la rebelión contra la libertad. Pero nada más erróneo. Claro está que en la vida no puede haber una seguridad absoluta; pero la medida que puede alcanzarse depende de nuestra propia vigilancia, protegida por aquellas instituciones que nos ayudan en este control, es decir, por las *instituciones democráticas* ideadas (utilizando el lenguaje platónico) para permitir al rebaño vigilar y juzgar a sus perros guardianes. <<

[63] En relación con las «variaciones» e «irregularidades», véase *La República*, 547a, citado en el texto correspondiente a las notas 39 y 40 del capítulo 5. Quizá pueda atribuirse en parte la obsesión de Platón por los problemas de la propagación y el control de los nacimientos, a su comprensión de las consecuencias del crecimiento demográfico. La «Caída» (véase el texto correspondiente a la nota 7 de este capítulo), la pérdida del paraíso tribal es provocada, en verdad, por una culpa «natural» u «original» del hombre, por así decirlo: por un desajuste en su ritmo natural de procreación. Véase, asimismo, las notas 39 (3) al capítulo 5 y la 34 al capítulo 4. En cuanto a la cita siguiente transcrita más abajo en este mismo párrafo, véase *La República*, 566e, y el texto correspondiente a la nota 20 del capítulo 4. He aquí lo que expresa Crossman, cuyo tratamiento del período de la tiranía en la historia griega es excelente (véase *Plato To Day,* 27-30): «Vemos así que fueron los tiranos quienes realmente crearon el *Estado* griego. Ellos rompieron la antigua organización tribal de la aristocracia primitiva…» *(op. cit.,* 29). Esto explica por qué Platón odiaba a la tiranía más aún que a la libertad; véase *La República,* 577c. (Véase, sin embargo, la nota 69 a este capítulo). Sus pasajes sobre la tiranía, especialmente 565-568, constituyen un brillante análisis sociológico de una política consecuente del poder. Convendría llamar a ésta la primera tentativa de formulación de una *lógica del poder.* (Utilizamos este término intentando una analogía con la expresión de F. A. von Hayek, la *lógica de la elección,* que este autor aplica a la teoría económica pura). La lógica del poder es perfectamente simple y ha sido aplicada frecuentemente de manera magistral. El tipo opuesto de política es mucho más difícil, en parte quizá porque todavía no se ha comprendido plenamente la lógica de la política del antipoder, es decir, la lógica de la libertad. <<

[64] Es bien sabido que la mayoría de las proposiciones políticas de Platón, incluida la posesión en común de mujeres y niños, estaba «en el aire» en el período de Pericles. Véase el excelente resumen de esta cuestión en la edición de *La República,* de Adam, vol. I, pág. 354 y sig., y A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, 1940. <<

[65] Véase V. Pareto, *Tratado de Sociología General,* § 1843 (versión inglesa: *The Mind and Society,* 1935, vol. III, pág. 1281); véase la nota 1 al capítulo 13, donde se cita el pasaje en forma más completa. <<

[66] Compárese el efecto que tuvo la exposición de Glaucón de la teoría de Licofrón, sobre Carnéades (véase la nota 54 al capítulo 6) y posteriormente sobre Hobbes. La profesada «amoralidad» de tantos marxistas podría incluirse también dentro de este mismo rubro. Los izquierdistas creen frecuentemente en su propia inmoralidad. (Aunque no viene al caso, esto resulta a veces más modesto y aceptable que la seguridad dogmática en la propia rectitud de muchos moralistas reaccionarios). <<

[67] El *dinero* es uno de los símbolos y también una de las dificultades de la sociedad abierta. No cabe ninguna duda de que todavía no hemos logrado alcanzar el control racional de su empleo; el más grave de los malos fines a que puede destinarse es la adquisición del poder político. (La forma más directa de su mal empleo es la institución del mercado de esclavos; pero en *La República,* 563b, se defiende precisamente esta institución; véase la nota 17 al capítulo 4; y en *Las Leyes* Platón no se opone a la influencia política de la riqueza; véase la nota 20 (1) al capítulo 6). Desde el punto de vista de una sociedad individualista, el dinero es de suma importancia. Él forma parte de la institución del *mercado* (parcialmente) *libre* que les da a los consumidores cierto grado de control sobre la producción. Sin una institución de este tipo, el productor podría llegar a controlar el mercado hasta tal punto que dejase de producir para el consumo, en tanto que el consumidor consume siempre, principalmente, para bien de la producción. El reprobable empleo que a veces se hace del dinero nos ha tornado suspicaces y la oposición que Platón señala entre el dinero y la amistad no es sino la primera de una cantidad de tentativas conscientes o inconscientes de poner estos sentimientos al servicio de la propaganda política. <<

[68] Claro está que el espíritu de grupo del tribalismo no se ha perdido por completo. Se manifiesta, por ejemplo, en las más estimables experiencias de la *amistad* y la *camaradería,* y también en las jóvenes organizaciones tribalistas como la de los *Boy Scouts* (o el Movimiento de la Juventud Alemana) y en ciertos clubes y sociedades de adultos tales como, por ejemplo, los descritos en *Babbitt* de Sinclair Lewis. No debe subestimarse la importancia de esta experiencia, quizá la más universal de todas las experiencias emocionales y estéticas. Casi todos los movimientos sociales, tanto totalitarios como humanistas, han sufrido su influencia. Desempeña un importante papel en la guerra y constituye una de las armas más poderosas de la rebelión contra la libertad; por cierto que también en la paz y en las rebeliones contra la tiranía, pero en estos casos sus tendencias románticas suelen poner en peligro al humanitarismo. El sistema educacional inglés parece haber sido una tentativa consciente —y no carente de éxito— de revivirla con el fin de detener la sociedad y de perpetuar el gobierno de clase. (Su lema, tomado de *La República,* 558b, es el siguiente: «Nadie puede llegar ser un hombre recto a menos que haya dedicado sus primeros años a juegos nobles»).

Otro producto y síntoma de la pérdida del espíritu de grupo tribalista es, por supuesto, la insistencia de Platón en la analogía entre la política y la medicina (véase el capítulo 8, en especial la nota 4), insistencia que expresa el sentimiento de que el curso de la sociedad se halla enfermo, es decir, la sensación de tensión, de deriva. «A partir de Platón el pensamiento de los filósofos políticos parece haber recurrido siempre a esta comparación entre la medicina y la política», expresa C. E. G. Catlin (*A Study of the Principles of Politics,* 1930, nota a 458, donde se cita a santo Tomás de Aquino, G. Santayana y al Deán Inge para apoyar esa afirmación; véase también las citas de *op. cit.,* nota a 37, de la *Lógica,* de Mill). Catlin habla también de forma muy característica *(op. cit.,* 459) de la «armonía» y del «deseo de protección, ya sea proporcionada por la madre o por la sociedad». (Véase también la nota 18 al capítulo 5). <<

[69] Para los nombres de nueve discípulos de Platón de este tipo (incluyendo a Dionisio el Joven y Dio), véase el capítulo 7 (nota 24 y texto; ver *Aten.,* XI, 508). Supongo que la reiterada insistencia de Platón en el uso, no sólo de la fuerza, sino de la «persuasión y la fuerza» (véase *Las Leyes,* 722b y las notas 5, 10 y 18 al capítulo 8) obedecía a la intención de criticar la táctica de los Treinta, cuya propaganda fue, en verdad, muy primitiva. Pero esto equivaldría a sostener que Platón era perfectamente consciente de la recomendación de Pareto de servirse de los sentimientos en lugar de combatirlos. Que Dio, amigo de Platón (véase la nota 25 al capítulo 7), gobernó a Siracusa como tirano, lo reconoce hasta el propio Meyer en su apología en Dio; nuestro historiador trata de justificarlo señalando, pese a su admiración por Platón como político, el «abismo que media entre la teoría [platónica] y la práctica» *(op. cit.*, V, 999). He aquí lo que dice Meyer de Dio *(loc. cit).:* «El rey ideal se había vuelto, exteriormente, indiferenciable del despreciable tirano». Pero cree que al menos interiormente, por así decirlo, Dio siguió siendo idealista, sufriendo considerablemente cuando las necesidades políticas le obligaron a cometer asesinatos (especialmente el de su aliado Heráclides), y otros actos semejantes. Yo creo, sin embargo, que Dio actuó en conformidad con la teoría platónica, teoría que por la lógica del poder lo condujo a Platón a admitir en *Las Leyes* hasta la deseabilidad de una tiranía (709e y sigs.; en el mismo pasaje quizá haya también una sugerencia de que el fracaso de los Treinta se debió a su gran número: Critias solo se hubiera desempeñado perfectamente bien). <<

[70] Claro está que el paraíso tribal es un mito (si bien algunos pueblos primitivos, sobre todo los esquimales, parecen ser bastante felices). Puede, sí, no haber habido ninguna sensación de deriva en la sociedad cerrada, pero existen amplias pruebas de otras formas de temor, temor a las potencias demoníacas ocultas tras los límites naturales. La tentativa de revivir este temor y de utilizarlo contra los intelectuales, hombres de ciencia, etc., caracteriza a gran parte de las últimas manifestaciones de la rebelión contra la libertad. Hay que reconocerle a Platón, al discípulo de Sócrates, el mérito de no habérsele ocurrido nunca presentar a sus enemigos como el engendro de los siniestros demonios de la sombra. En este punto, permaneció iluminado y así no mostró mayores tendencias a idealizar el mal que para él era simplemente el bien degenerado, rebajado o empobrecido. (Sólo en un pasaje de *Las Leyes,* 896e, y 898c, se encuentra lo que podría considerarse la sugerencia de una idealización abstracta del mal). <<

[71] Cabe agregar aquí una nota final en relación con mi observación sobre el *regreso a las bestias.* A partir de la intrusión del darwinismo en el campo de los problemas humanos (intrusión de la que no debe culparse a Darwin) surgieron una cantidad de «zoólogos sociales» dispuestos a demostrar que la raza humana tiende a degenerar físicamente, debido a que la insuficiente competencia física y la posibilidad de proteger al cuerpo mediante el esfuerzo de la mente, impiden que la selección natural actúe sobre su organismo. El primero que formuló esta idea (lo cual ni quiere decir que la haya creído) fue Samuel Butler: «El peligro más grave que advirtió este autor [“erewhoniano”] es el de que las máquinas [y, cabría agregar, la civilización en general] disminuyan… tanto el rigor de la competencia que muchas personas de condiciones físicas inferiores logren sobrevivir y transmitir esa inferioridad a sus descendientes» *(Erewhon,* 1872; véase la edición de *Everyman,* pág. 161). Por lo que yo sé, el primero en escribir un denso volumen sobre ese tema fue W. Schallmayer (véase la nota 65 al capítulo 12), uno de los fundadores del racismo moderno. En realidad, a partir de entonces la teoría de Butler ha sido objeto de continuos redescubrimientos (especialmente por parte de «naturalistas biólogos», en el sentido definido en el capítulo 5, más arriba). De acuerdo con algunos escritores modernos (ver, por ejemplo, G. H. Eastabrooks, *Man: The Mechanical Misfit,* 1941), el hombre cometió su error decisivo cuando se civilizó y, especialmente, cuando comenzó a ayudar a los débiles; antes de eso era un hombre-bestia casi perfecto; pero la civilización, con sus métodos artificiales de protección a los débiles, lo condujo a la degeneración, aproximándolo cada vez más a su destrucción final. En respuesta a semejantes argumentos debemos admitir ante todo, creo yo, que el hombre deberá desaparecer algún día de este mundo; pero debemos agregar que hasta las bestias más perfectas están condenadas al mismo destino, por no decir nada de las «casi perfectas». La teoría de que la raza humana podría perdurar un poco más de no cometer el fatal error de ayudar a los débiles es sumamente cuestionable; pero aun si fuera cierta, ¿es tan

sólo el grado de supervivencia de la raza lo que realmente nos importa? ¿O es este hombre-bestia, casi perfecto, tan estimable que debamos preferir la prolongación de su existencia (ya existió bastante tiempo, de todos modos) a nuestro experimento de ayudar a los débiles?

La humanidad, creo yo, no se ha portado tan mal, a fin de cuentas. Pese a la tradición de algunos de sus rectores intelectuales, pese a los efectos estupefacientes de los métodos platónicos de educación y a los devastadores resultados de la propaganda, se han alcanzado algunos éxitos sorprendentes. Así, se ha logrado ayudar a muchos seres débiles y durante casi cien años no ha existido prácticamente la esclavitud. Algunos afirman que no tardará en reimplantarse, pero yo soy más optimista y, en definitiva, eso dependerá de nosotros. Pero aun cuando todo se perdiera nuevamente y tuviéramos que retornar al hombre-bestia casi perfecto, esto no habría de alterar el hecho de que una vez en la historia (por fugaz que hubiera sido), la esclavitud desapareció de la faz de la tierra. Esta conquista y su recuerdo puede compensarnos, creo yo, de todos nuestros engendros, mecánicos o de otro tipo y quizá, incluso, del fatal error que cometieron nuestros abuelos cuando dejaron pasar la maravillosa oportunidad de detener todo cambio y de retornar a la jaula de la sociedad cerrada, estableciendo, por los siglos de los siglos, un colosal zoológico de monos casi perfectos. <<

[1] Que con suma frecuencia y en importantes pasajes, no es justa la crítica aristotélica de Platón, ha sido reconocido por una cantidad de investigadores de la historia de la filosofía. Es éste uno de los pocos puntos donde hasta a los admiradores de Aristóteles les resulta difícil defenderlo, puesto que habitualmente también lo son de Platón. Zeller, por sólo citar a uno, comenta lo siguiente (véase *Aristotle and the Earlier Peripatetics,* versión inglesa de Costelloc y Muirhead, 1897, II, 261, n. 2) acerca de la distribución de la tierra en el Estado perfecto de Aristóteles: «En *Las Leyes* de Platón, 745c y sigs., se encuentra un plan semejante; sin embargo, Aristóteles considera altamente objetable al proyecto de Platón, en la *Política* 1265b24, nada más que por una diferencia trivial», G. Grote, *Aristotle* (cap. XIV, fin del segundo parágrafo) efectúa una observación similar. En vista de la cantidad de críticas formuladas a Platón, que parecen responder en parte a un sentimiento de envidia por su originalidad, la tan ponderada y solemne afirmación de Aristóteles *(Ética a Nicomaco*, I, 6, 1) de que el sagrado deber de darle preferencia a la verdad lo fuerza a sacrificar aun lo que le es más caro, a saber, su amor a Platón, suena bastante hipócrita. <<

[2] Véase Th. Gomperz, *Greek Thinkers* (cito de la edición alemana, III, 298, a saber, libro 7, cap. 31, § 6). Ver especialmente la *Política* de Aristóteles, 1313a.

G. C. Field (en *Plato and His Contemporaries,* 114 y sig). defiende a Platón y Aristóteles contra el «reproche… de que, con la posibilidad —y en el caso de este último, con la realidad— [de la conquista macedónica] ante sus narices ellos… nada dicen de estos nuevos procesos». Pero la defensa de Field (probablemente dirigida contra Gomperz) es infructuosa pese a sus fuertes comentarios sobre aquellos que formulan dicho reproche. (Entre otras cosas, dice: «Esta crítica deja adivinar… una singular falta de comprensión»). Claro está que es correcto decir con Field «que una hegemonía como la ejercida por Macedonia no era nada nuevo»; pero a los ojos de Platón, Macedonia era por lo menos semibárbara y, por lo tanto, un enemigo natural. También tiene razón Field cuando dice que «la destrucción de la independencia de Macedonia» no fue completa; pero ¿previeron Platón y Aristóteles que no habría de ser completa? Yo creo que una defensa como la de Field no puede prosperar, simplemente, porque tendría que probar demasiado, a saber, que la significación de la amenaza macedónica debió haber pasado inadvertida, entonces, a cualquier observador; pero claro está que esto se desmorona ante el caso de Demóstenes. La cuestión es ésta: ¿por qué Platón, que como Isócrates se había interesado en la posibilidad de un nacionalismo panhelénico (véase las notas 48-50 al capítulo 8. *La Rep.,* 470, y la *Octava Carta,* 353e, que según Field es «ciertamente auténtica») y se mostraba aprensivo ante la amenaza «fenicia y osca» a Siracusa, pasó por alto la amenaza macedónica que se cernía sobre Atenas? En el caso de Aristóteles la respuesta probable sería que éste pertenecía al partido simpatizante de Macedonia. Y en el caso de Platón, Zeller nos sugiere *(op. cit.,* II, 41) lo siguiente, en su justificación del derecho de Aristóteles de defender a Macedonia: «Tan convencido estaba Platón del carácter intolerable del orden político existente que propiciaba los cambios bruscos». («El sucesor de Platón —continúa

diciendo Zeller aludiendo a Aristóteles— menos todavía podía eludir las mismas convicciones, puesto que poseía un conocimiento más agudo de los hombres y las cosas…) En otras palabras: la respuesta es que Platón aborrecía tanto la democracia ateniense que, al igual que Isócrates, prefería la conquista macedónica antes que el nacionalismo panhelénico. <<

[3] Esta y las tres citas siguientes corresponden a la *Política* de Aristóteles, 1254b-1255a, 1255a, 1260a. Ver también: 1252a y sig. (1, 2, 2-5), 1253b y sigs. (1, 4, 386 y especialmente, I, 5), 1313b (V, II, 11). Además: *Metafísica*, 1075a, donde también se contrapone a los hombres libres y a los esclavos «por naturaleza». Pero asimismo encontramos el pasaje: «Algunos esclavos tienen el alma de hombres libres y otros, el cuerpo» *(Política,* 1254b). Véase con el *Timeo* de Platón, 51e, citado en la nota 50 (2), al capítulo 8. Para una ligera atenuación y un juicio típicamente «equilibrado» de *Las Leyes* de Platón, ver la *Política,* 1260b: «Se equivocan aquellos [ésta es una forma bastante característica que tiene Aristóteles de referirse a Platón] que nos prohíben hasta conversar con los esclavos, diciéndonos que usemos con ellos únicamente un lenguaje imperativo, pues debe aconsejarse a los esclavos [Platón había dicho en *Las Leyes,* 777e, que no se les debía aconsejar] aún más que a los niños». Zeller menciona en su larga lista de virtudes personales de Aristóteles *(op. cit.,* I, 44), la «nobleza de sus principios» y su «benevolencia hacia los esclavos». Y en este punto no puede dejar de recordar el principio, quizá menos noble pero indudablemente más benévolo, defendido mucho antes por Alcidamas y Licofrón de que no debía haber esclavos en absoluto. W. D. Rosa menciona la doctrina aristotélica de que los griegos no debían hacer esclavos de los griegos. Pero difícilmente esta teoría tuviera nada de revolucionaria, pues Platón ya la había enseñado, probablemente medio siglo antes que Aristóteles. Y que las ideas de Aristóteles eran reaccionarias se desprende claramente del hecho de que reiteradamente debe defenderlas contra la teoría de que ningún hombre nace naturalmente esclavo y, además, contra sus propios testimonios de las tendencias abolicionistas de la democracia ateniense.

Encontramos una excelente apreciación sobre la *Política* de Aristóteles al comienzo del capítulo XIV de la obra de Grote, *Aristotle,* de la cual cito algunas frases: «La forma… de gobierno propuesta por Aristóteles en los dos últimos libros de su *Política,* de acuerdo con su idea del Estado más

cercano a la perfección, se basa evidentemente en la *República* de Platón, con la sola diferencia, si bien importante, de que no admite la propiedad en común ni de las mujeres ni de los hijos. Ambos filósofos reconocen una clase aparte de habitantes, exenta de todo trabajo privado y actividades remuneradas, compuesta exclusivamente por los ciudadanos de la comunidad. Esta pequeña clase constituye, en efecto, *la ciudad*, *la república:* el resto de los habitantes no forma parte de ella, sólo son apéndices, indispensables, sí, pero nada más que apéndices, al igual que los esclavos o el ganado». Grote señala que el Estado perfecto, de Aristóteles, allí donde se desvía de *La República,* copia principalmente *Las Leyes* de Platón. El influjo de Platón sobre Aristóteles Se hace evidente aun cuando éste expresa su aprobación de la victoria de la democracia; véase especialmente la *Política*, III, 15; 1113; 1286b (un pasaje paralelo es el IV, 13; 10; 1297b). El pasaje termina diciendo de la democracia que «ninguna otra forma de gobierno parece ya posible»; pero se llega a este resultado a través de un argumento que sigue paso a paso la historia platónica de la declinación y caída del Estado, de los libros VIII-IX de *La República,* y esto pese al hecho de que Aristóteles critica severamente esta concepción de Platón (por ejemplo, en V, 12; 1316a y sig).. <<

[4] En la *Política*, VIII, 6, 3 y sigs. (1340b) y especialmente 15 y sig. (1341b) se advierte claramente que Aristóteles utiliza la palabra «banáusico» con el sentido de «profesional» o «remunerado». Todo profesional, por ejemplo, un flautista —y claro está que cualquier artesano o trabajador— es «banáusico», vale decir que no es libre ni goza de los derechos del ciudadano, aunque no sea un verdadero esclavo. La condición del «banáusico» es la de una «esclavitud parcial o limitada» *(Política,* I, 14; 13; 1260a/b). La palabra *«banausos»* deriva, según entiendo, de una palabra prehelénica que tenía el significado de «fogonero». Como atributo significa que el origen y casta de un hombre «le privan de toda honorabilidad» (véase Greenidge, citado por Adam en su edición de *La República,* nota a 495e30). Puede traducirse por «descastado», «ruin», «degradante» y también, en determinados contextos, «pretencioso». Platón utilizó el término con el mismo sentido de Aristóteles. En *Las Leyes* (741e y 743d) el término *«banausia»* sirve para designar la depravada condición de aquellos hombres que adquieren dinero por otros medios ajenos a la posesión hereditaria de la tierra. Ver también *La República,* 495e y 590c. Pero si recordamos la tradición de que Sócrates era albañil, la historia de Jenofonte *(Mem.,* II, 7) y el elogio que hace Amístenes del trabajo duro, así como también la actitud de los cínicos, no parece probable que Sócrates estuviese de acuerdo con este prejuicio aristocrático de que las actividades remuneradas eran degradantes. (El *Oxford English Dictionary* propone para «banáusico» *(banausic)* la traducción de «meramente mecánico, propio de un mecánico» y cita a Grote, *Et. Fragm.,* VI, 227 = *Aristotle,* segunda edición, 1880, pág. 545; pero esta acepción es sumamente estrecha y el pasaje de Grote no justifica semejante interpretación que originalmente podría fundarse en un malentendido de Plutarco. Es interesante observar que en el *Sueño de una noche de verano,* de Shakespeare, se usa la expresión «meros mecánicos» precisamente con el sentido de «banáusicos», y este uso pudiera muy bien estar relacionado con un pasaje de Arquímedes, según la versión de North de la *Life of Marcellus).*

En *Mind,* vol. 47, hay una interesante polémica entre A. E. Taylor, y F. M. Cornford, en la que el primero de los nombrados (págs. 197 y sigs). defiende la tesis de que Platón debía tener presente, al hablar de «Dios» en cierto pasaje del *Timeo,* a un «labrador de la tierra» que «sirve» con su trabajo físico, opinión ésta rebatida en forma convincente, creo yo, por Cornford (págs. 329 y sig).. La actitud de Platón hacia toda tarea «banáusica» y especialmente manual, incide directamente sobre este problema, y cuando Taylor esgrime el argumento (pág. 198, nota al pie) de que Platón compara a sus dioses «con pastores o perros guardianes a cargo del rebaño» *(Las Leyes,* 901e, 807a), cabría señalar que las actividades de los *nómadas* y los *cazadores* son perfectamente compatibles con lo que Platón juzgaba noble y aun divino; para él es el «labrador» sedentario el vil banáusico. Véase la nota 32 al capítulo 4 y el texto. <<

[5] Los dos pasajes que siguen corresponden a la *Política* (1337b, 4 y 5). <<

[6] La edición de 1939 del *Pocket Oxfod Dictionary* todavía dice: «Liberal… (de la educación) adecuada para un caballero, de un tipo general más literario que técnico». Nada mejor que: esto para demostrar claramente la duradera influencia de Aristóteles.

Reconozco que existe un serio problema en la educación profesional, a saber, el de la *estrechez de miras.* Pero no creo que el remedio esté en una educación «literaria», pues ésta puede provocar otro tipo peculiar de estrechez de miras, a saber, un esnobismo agudo; y en la actualidad no puede considerarse culto a ningún hombre que no manifieste interés por la ciencia. El argumento habitual de que el interés por la electricidad o la estratigrafía no nos ilumina más que el interés por los problemas humanos, sólo deja traslucir una absoluta falta de comprensión de esos problemas. En efecto, la ciencia no es un mero conjunto de hechos acerca de la electricidad, etc., sino que constituye uno de los movimientos espirituales más importantes de nuestra época. Todo aquel que ni siquiera intente llegar a comprender este movimiento se aísla del más notable desarrollo de la historia de las cuestiones humanas. Nuestras Facultades de Letras, basadas en la teoría de que por medio de una educación literaria o histórica se inicia al alumno en la vida espiritual del hombre, ya resultan anticuadas tal como se hallan encaradas en la actualidad. No puede haber ninguna historia del hombre que excluya la historia de sus luchas y conquistas intelectuales, así como no puede haber ninguna historia de las ideas que excluya la historia de las ideas científicas. Pero la educación literaria presenta un problema aún más serio. No sólo no logra educar al alumno —a menudo destinado a convertirse en maestro— en la comprensión del más grande movimiento espiritual de nuestros días, sino que tampoco consigue inculcarle, frecuentemente, la indispensable honestidad intelectual. Sólo una vez que el mundo experimente lo fácil que es errar y lo difícil que es realizar aun el más pequeño progreso en el campo del conocimiento, podrá adquirir una clara noción de las normas de la honestidad intelectual, respeto por la verdad y aprensión a todo autoritarismo y engreimiento. Pero nada más

necesario hoy día que la difusión de estas modestas virtudes intelectuales. He aquí cómo se expresa T. H. Huxley en *A Liberal Education:* «La facultad mental que habrá de tener mayor importancia en nuestra vida, será la de ver las cosas tal como son, independientemente de toda autoridad… Sin embargo, en la escuela y en las facultades no se nos pone en conocimiento de fuente alguna, sino tan sólo de la autoridad…». Y debemos reconocer que, desgraciadamente, esto también vale para muchos cursos científicos que algunos maestros encaran todavía como si se tratase de un «cuerpo de conocimientos», como reza la vieja frase. Esperemos, sin embargo, que esta idea desaparezca algún día; en efecto, la ciencia puede enseñarse presentándosela como una parte fascinante de la historia humana, como un rápido proceso evolutivo de hipótesis audaces, controladas por la experimentación y la *crítica.* Impartida de esta manera, como parte de la historia de la «filosofía natural» y de la historia de los problemas y las ideas humanos, podría convertirse en la base de una nueva educación universitaria liberal, cuyo propósito sería, allí donde no pueda formar expertos, formar por lo menos *hombres capaces de distinguir entre un charlatán y un experto.* Este modesto y liberal objetivo superará con mucho todo lo que nuestras Facultades de Letras son capaces de dar en la actualidad. <<

[7] La *Política,* VIII, 3, 2 (1337b): «Debemos repetir una y otra vez que el principio primero de toda acción es el ocio». Previamente, en VII, 15, 1 y sig. (1334a), se lee; «Puesto que el fin de los individuos y los Estados es el mismo… ambos deberán ostentar las virtudes del ocio… En efecto, dice con verdad el proverbio: "No hay ocio para los esclavos"». Véase también la referencia en la nota 9 a esta sección y la *Metafísica*, 1072b23.

En cuanto a la «admiración y deferencia hacia las clases ociosas» de Aristóteles, véase, por ejemplo, el pasaje siguiente de la *Política,* IV (VII), 8, 4-5 (1293b/1294a); «Por regla general, el nacimiento y la educación marchan del brazo con la riqueza… Los ricos poseen todos aquellos beneficios cuya carencia constituye una tentación al delito y es por ello que se les considera nobles y respetables. Y bien, parece imposible que un Estado pueda: ser mal gobernado si se hallan en el poder los mejores ciudadanos…». Sin embargo, Aristóteles no sólo admira a los ricos sino que, al igual que Platón, también es racista (véase *op. cit.*, III, 13, 23, 1283a): «Los de origen noble son ciudadanos en un sentido más auténtico de la palabra que los de cuna humilde… Aquellos que descienden de mejores antecesores tienen una mayor probabilidad de ser mejores, pues la nobleza es una excelencia de la raza». <<

[8] Véase Th. Gomperz, *Greek Thinkers*. (Cito de la edición alemana, vol. III, 263; a saber, libro 6, capítulo 27, 7). <<

[9] Véase *Ética a Nicomaco,* X, 7, 6. La expresión aristotélica «la vida buena» parece haber captado la imaginación de muchos de sus admiradores modernos que la asocian con algo así como la «vida buena» en el sentido cristiano, es decir, una vida dedicada a la ayuda y servicio de los demás y a la consecución de «valores superiores». Pero esta interpretación no es sino el resultado de una errónea idealización de las intenciones aristotélicas. Lo único a que se refería Aristóteles con esta expresión era a la «buena vida» de los caballeros feudales y no por cierto con el sentido de una vida consagrada a heroicas hazañas, sino con el de una *vida de ocios refinados,* transcurrida en la agradable compañía de amigos igualmente ociosos y refinados. <<

[10] No creo que el término «vulgarización» fuera demasiado fuerte, considerando que para el propio Aristóteles «profesional» equivale a «vulgar», y teniendo en cuenta que de la filosofía platónica hizo, ciertamente, una profesión. Y además, la hizo aburrida, como hasta el propio Zeller lo admite en medio de su elogio *(op. cit.*, 1, 46); «En forma alguna… logra inspirarnos como Platón. Su obra es más seca, más profesional… que la de Platón». <<

[11] Platón expuso en el *Timeo* (42a y sig., 90e y sig., y especialmente 91d y sig.; ver la nota 6 (7) al capítulo 3) una teoría general del *origen de las especies a través de la degeneración,* desde los dioses hasta el primer hombre. Con posterioridad el hombre degenera en mujer y luego en los animales superiores e inferiores, hasta llegar finalmente a las plantas. Tratase, como dice Gomperz *(Greek Thinkers,* libro 5, cap. 19, § 3; cito de la edición alemana, vol. II, 482), «de una teoría del descenso en sentido literal, es decir, de la degeneración, en oposición a la teoría moderna de la evolución que, puesto que supone una serie ascendente, podría denominarse teoría del ascenso». La exposición mítica y posiblemente algo irónica que hace Platón de esta teoría del descenso a través de la degeneración se sirve de la teoría órfica y pitagórica de la transmigración de las almas. Debe recordarse todo esto (y el importante hecho de que las teorías evolucionistas, que sostenían que las formas inferiores habían precedido a las superiores, habían estado en boga ya en tiempos de Empédocles) cuando leemos en Aristóteles que Espeucipo, junto con ciertos pitagóricos, creía en una teoría evolucionista según la cual los mejores y más divinos —los primeros en rango— aparecen en último término en el orden cronológico del desarrollo. Aristóteles habla *Met.*, (1072b30) de «aquellos que suponen, con Espeucipo y los pitagóricos, que en el comienzo no se hallan presentes la belleza y la bondad supremas». Quizá pueda concluirse de este pasaje que algunos pitagóricos se habían servido del mito de la transmigración (posiblemente bajo la influencia de Jenófanes) como vehículo para su teoría del ascenso. Esta conjetura está sostenida por Aristóteles quien expresa en *Met.,* 1091a34: «Los mitólogos parecen estar de acuerdo con algunos pensadores actuales [alusión ésta, probablemente, a Espeucipo]… que afirman que tanto el bien como lo bello hacen su aparición en la naturaleza sólo después de haber realizado ésta ciertos progresos». Parece también como si Espeucipo hubiese enseñado que el mundo habría de convertirse, en el curso de su desarrollo, en el *Uno* de Parménides, es decir, el todo plenamente organizado y armónico. (Véase *Met.*, 1092a14, donde se cita a

un pensador que sostiene que lo más perfecto proviene siempre de lo imperfecto, con el comentario de que «la unidad no existe todavía». Véase también *Met.,* 1091a11). El propio Aristóteles declara, consecuentemente, en los pasajes citados, su oposición a estas «teorías del ascenso». Su argumento se basa en que es un hombre completo el que produce a otro hombre y que su antecedente no es un germen incompleto. En razón de esta actitud, difícilmente pudiera estar Zeller en lo cierto al atribuirle a Aristóteles lo que constituye prácticamente la teoría de Espeucipo. (Véase Zeller, *Aristotle,* etc., vol. II, 28 y sigs. H. F. Osborn propicia una interpretación semejante en *From the Greeks to Darwin, 1980*, págs. 48-56). Al parecer tendremos que aceptar la interpretación de Gomperz, según la cual Aristóteles enseñaba la *eternidad e inmutabilidad de la especie humana y también, por lo menos, de los animales superiores.* De este modo, no debemos interpretar sus órdenes morfológicos ni como cronológicos ni como genealógicos. (Véase *Greek Thinkers,* libro 6, capítulo 11, § 10 y especialmente capítulo 13, § 6 y sig. y las notas a estos pasajes). Pero subsiste, por supuesto, la posibilidad de que Aristóteles no hubiera sido consecuente en este punto, como en tantos otros, y que sus argumentos contra Espeucipo obedecieran al deseo de afirmar su independencia intelectual. Ver también la nota 6 (7) al capítulo 3 y las notas 2 y 4 al capítulo 4. <<

[12] El Primer Motor de Aristóteles, es decir, Dios, es anterior a lodo en el tiempo, puesto que es eterno y tiene el predicado de la bondad. En cuanto a las pruebas relativas a la identificación de la causa formal con la final, mencionadas en este párrafo, ver la nota 15 a este capítulo. <<

[13] Para la teología biológica de Platón, ver el *Timeo,* 73a-76e. Gomperz comenta certeramente *(Greek Thinkers,* libro 5, capítulo 19, § 7; edición alemana, vol. II, 495 y sig). que la teología de Platón sólo se torna comprensible si recordamos que los «animales son hombres degenerados y su organización puede exhibir, por lo tanto, fines que en un origen sólo lo eran del hombre». <<

[14] Para la versión platónica de la teoría de los *lugares naturales,* ver el *Timeo,* 60b63a, y especialmente 63b y sig. Aristóteles adopta la teoría introduciendo sólo algunos cambios secundarios, y explica el «peso» o «liviandad» de los cuerpos, al igual que Platón, por la dirección «ascendente» o «descendente» de sus movimientos naturales hacia sus lugares naturales; véase, por ejemplo, la *Física,* 192b13 y también la *Metafísica,* 1065b10. <<

[15] Aristóteles no siempre se muestra perfectamente preciso y consecuente en sus enunciados de este problema. Así, escribe en la *Metafísica* (1044a35): «¿Cuál es la causa formal [del hombre]? Su Esencia. ¿Y la causa final? Su objetivo. Pero *quizá* ambas sean una misma». En otros pasajes de la misma obra parece mostrarse más seguro —de la identidad entre la *Forma* y el objetivo o *fin* de un cambio o movimiento. Leemos en 1069b/1070a: «Todo lo que cambia… es transformado *por* algo *en* alguna otra cosa. Aquello por lo cual es modificado constituye el móvil inmediato… y aquello en lo que se transforma, la Forma». Y más adelante (1070a, 9/10): «Existen tres clases de sustancia: primero, la materia…; segundo, la naturaleza hacia la cual se mueve, y tercero, la sustancia particular compuesta de las dos clases anteriores». Ahora bien, puesto que lo que aquí se llama «naturaleza», por regla general es denominado «Forma» por Aristóteles, y puesto que se le describe aquí como un fin del movimiento, obtenemos: *Forma = fin.* <<

[16] Para la doctrina de que el movimiento es la materialización o actualización de lo potencial, ver, por ejemplo, la *Metafísica,* libro 9, o 1065h 17, donde se utiliza el término «construible» para describir la potencialidad definida de una casa futura: «Cuando lo “construible”… exista realmente, entonces se hallará en vías de construcción y éste es precisamente el proceso de construcción». Véase también la *Física* de Aristóteles, 201b4 y sig.; además, véase Gomperz, *op. cit.,* libro 6, capítulo II,§ 5. <<

[17] Véase la *Metafisica*, 1049b5. Ver además el libro V, capítulo IV y especialmente 1015a12 y sig., libro VII, capítulo IV, especialmente 1029b15. <<

[18] Para la definición del alma como Primera Entelequia, ver la referencia efectuada por Zeller, *op. cit.,* vol. II, pág. 3, nota 1. Para el significado de entelequia como causa formal, ver *op. cit.,* vol. I, 379, nota 2. El uso que hace Aristóteles de este término puede calificarse de cualquier cosa menos de preciso. (Ver también la *Met.*, 1035b 15. Véase también la nota 19 al capítulo 5 y el texto). <<

[19] Para esta cita y la siguiente ver Zeller, *op. cit.,* I, 46. <<

[20] Véase la *Política,* II, 8, 21 (1269a), con sus referencias a los diversos mitos platónicos de los Terrígenos *(La Rep.*, 414c; *Pol.*, 271a; *Tim.,* 22c; *Las Leyes,* 677a). <<

[21] Véase Hegel, *Lectures on the Philosophy of History (Lecciones sobre la Filosofía de la Historia),* traducido por J. Sibree, Londres, 1914, Introducción, 23; ver también la obra *Hegel-Selections* de Loewenberg *(The Modern Student's History),* 366. La Introducción entera, especialmente esta página y la siguiente, muestran bien a las claras hasta qué punto depende el pensamiento hegeliano del aristotélico. Que Hegel era consciente de ello lo demuestra la forma en que menciona a Aristóteles en la página 59 (edición de Loewenberg, 412). <<

[22] Hegel, *op. cit.,* 23 (edición de Loewenberg, 365). <<

[23] Véase Caird, *Hegel* (Blackwood, 1911), 26 y sig. <<

[24] Las citas siguientes corresponden al pasaje aludido en las notas 21 y 22. <<

[25] Para las siguientes observaciones, ver *Hegel's Philosophical Propaedeutics,* Año II, *Phenomenology of the Spirit.* Trad. por W. T. Harris (ed. Loewenberg, 68 y sigs).. Me he apartado ligeramente de esta traducción. Mis observaciones se refieren a los interesantes pasajes siguientes: § 23. «El impulso de la autoconciencia [en alemán «autoconciencia» también puede significar autoafirmación; véase el final del capítulo 16] consiste en esto: en realizar su… "verdadera naturaleza". Es, por lo tanto, activa… al afirmarse exteriormente…» § 24: «La autoconciencia tiene en su cultura o movimiento tres etapas:… (2) *en la medida en que se halla relacionada con otro ser… la relación de amo y esclavo (dominación y servidumbre*)», Hegel no menciona ninguna otra «relación con otro ser». Leemos además: «(3) *La relación de Amo y Esclavo*…, § 32: A fin de afirmarse a sí misma como ser libre y de *obtener reconocimiento*, la autoconciencia debe manifestarse ante otro ser…, § 33, con la mutua demanda de reconocimiento aparece… la relación de amo y esclavo entre ellos…, § 34. Puesto que… cada uno debe esforzarse para afirmar su existencia y ponerla a prueba… aquel que prefiera la vida a la libertad aceptará la condición de esclavo, demostrando de este modo que carece de la capacidad… [«naturaleza» habrían dicho Aristóteles o Platón] necesaria para su independencia, § 35. Aquel que sirve carece de identidad y responde a otro yo en lugar del propio El amo, por el contrario, ve reducida la personalidad del siervo y amplificada, en cambio, y elevada, su propia voluntad individual…, § 36. La voluntad individual del siervo se anula por el temor al amo…», etc. No es fácil pasar por alto cierto grado de histeria en esta teoría de las relaciones humanas y su reducción a las categorías de señorío y servidumbre. Por mi parte, no dudo que el método de Hegel de enterrar sus pensamientos bajo montañas de palabras, que es necesario remover a fin de llegar a su significado (como podría demostrarlo una comparación entre el original y mis diversas citas), constituye uno de los síntomas de esa histeria de que hablamos; es una suerte de evasión, una forma de esquivar la luz del día. No dudo tampoco que este método habría

de constituir un excelente tema de estudio para el psicoanálisis, así como sus extravagantes sueños de dominio y sometimiento. (Cabe mencionar que la dialéctica de Hegel —ver el siguiente capítulo— lo lleva, al final del § 36 aquí citado, más allá de la relación amo-esclavo «hacia la voluntad universal, la transición a la libertad positiva». Como se verá en el capítulo 12 [especialmente en las secciones II y IV], todos estos términos no son más que eufemismos para designar al Estado totalitario. Así, el señorío y la servidumbre son adecuadamente «reducidos a componentes» del totalitarismo).

Compárese con la observación de Hegel (§ 34) aquí citada, de que es esclavo aquel que prefiere la vida a la libertad, la afirmación de Platón *(La República,* 287a) de que hombres libres son aquellos que temen a la esclavitud más que a la muerte. En cierto sentido, esto es verdad: aquellos que no se hallan preparados a luchar por su libertad, tarde o temprano habrán de perderla. Pero la teoría que entrañan las observaciones de Platón y Hegel, y que se halla sumamente difundida entre los autores posteriores, es la de que los hombres que se someten a una fuerza superior o que antes de morir prefieren entregarse a un grupo de bandoleros armados, son por naturaleza «esclavos natos» que no merecen un destino mejor. A mi juicio, una teoría semejante sólo puede ser sustentada por los enemigos más violentos de la civilización. <<

[26] Para una crítica de la idea de Wittgenstein de que, en tanto que la ciencia investiga cuestiones de hecho, la tarea de la filosofía consiste en esclarecer el significado de los conceptos, ver la nota 46 y especialmente las 51 y 52 a este capítulo. (Véase además, H. Gomperz, *The Meamings of Meaning,* en *Philosopby of Science,* vol. 8, 1941, especialmente pág. 183).

En cuanto al problema a que se ha consagrado esta digresión (hasta la nota 54 a este capítulo), es decir, el problema del *esencialismo metodológico vs. nominalismo metodológico,* véase las notas 27-30 al capítulo 3 y el texto; ver, especialmente, además, la nota 38 al presente capítulo. <<

[27] Para la distinción de Platón o, mejor dicho, de Parménides, entre conocimiento y opinión (distinción que siguió gozando de aceptación aun entre escritores más modernos, como, por ejemplo, Locke y Hobbes), ver las notas 22 y 26 al capítulo 3 y el texto; además, las notas 19 al capítulo 5 y 25-27 al capítulo 8. Para la correspondiente distinción de Aristóteles, véase, por ejemplo, la *Metafísica*, 1039b31, y *Anal. Post*, I, 33 (88b30 y sigs).; II, 19 (100b5).

Para la distinción aristotélica entre conocimiento *demostrativo* y conocimiento *intuitivo,* ver el último capítulo de los *Anal. Post.* (II, 19, esp. 100b5-17; ver también 72b18-24, 75b31, 84a31, 90a6-91 al1). En cuanto a la relación entre el conocimiento demostrativo y las «causas» de una cosa que son «distintas de su naturaleza esencial» y exigen por ello un término medio, ver *op. cit.,* II, 8 (esp. 93a5, 93b26). Para la relación análoga entre la intuición intelectual y la «forma indivisible» que con ella se aprehende —la esencia indivisible y la naturaleza individual idéntica a su causa— ver *op. cit.*, 72b24, 77a4, 85a1, 88b35. Ver también *op. cit.,* 90a31: «Conocer la naturaleza de una cosa es conocer la razón por la que existe» (vale decir, su causa); y 93b21: «Existen naturalezas esenciales que son inmediatas, esto es, premisas básicas». En cuanto al reconocimiento por parte de Aristóteles de que debemos detenernos en algún punto en la regresión de las pruebas o las demostraciones, aceptando ciertos *principios* no probados, véase por ejemplo la *Metafísica,* 1006a7: «Es imposible probarlo todo, porque entonces se produciría una regresión infinita…». Ver también *Anal, Post.*, II, 3 (90b, 18-27).

Cabe mencionar que mi análisis de la teoría aristotélica de la definición concuerda considerablemente con el de Grote, pero difiere parcialmente del de Ross. La principal diferencia entre las interpretaciones de estos dos autores puede resumirse en dos citas, tomadas ambas de los capítulos consagrados al análisis del libro II de los *Anal. Post,* de Aristóteles, «En el libro segundo, Aristóteles pasa a considerar la demostración como instrumento mediante el cual se alcanza la *definición*». (Ross, *Aristotle*,

segunda edición, pág. 49). En contraposición con esta afirmación se encuentra la siguiente de Grote: «La Definición jamás puede demostrarse, pues sólo declara la esencia del sujeto…; por lo tanto la Demostración supone que la esencia es conocida…», (Grote *Aristotle,* 2.ª ed., 241; ver también 240/241. Véase asimismo el final de la nota 29, más abajo). <<

[28] Véase la *Metafísica* de Aristóteles, 1031b7 y 1031b20. Ver también 996b20: «Tenemos conocimiento de una cosa si conocemos su esencia». <<

[29] «Una definición es un enunciado que describe la esencia de una cosa». (Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 101b36; VII, 3, 153a, 153a15, etc. Ver también *Met.,* 1042a17). «La definición… revela la naturaleza esencial.. *(Anal. Post.*, II, 3, 91a1). «La definición es… un enunciado de la naturaleza de la cosa». (93b28). «Sólo tienen esencias aquellas cosas cuyas fórmulas son definiciones». *(Met.*, 1030a5 y sig). «La esencia, cuya fórmula es una definición, puede llamarse también la sustancia de una cosa». *(Met.,* 1017b21). «Está claro, pues, que la definición es la fórmula de la esencia…» (*Met.*,1031a13).

Con respecto a los principios, es decir, los puntos de partida o premisas básicas de las pruebas, debemos distinguir entre dos clases distintas: (l) Los principios lógicos (véase *Met.,* 996b25, y sigs). Y (2) las premisas de las cuales han de extraerse las pruebas y que no pueden ser probadas, a su vez, si se ha de evitar una regresión infinita (véase la nota 27 a este capítulo). Las últimas son definiciones: «Las premisas básicas de las pruebas son definiciones». *(Anal. Post.*, II, 3, 90b23; véase 89a17, 90a35, 90b23). Ver también Ross, *Aristotle,* pág. 45/45, comentando los *Anal. Post*, I, 4, 20-74a4: «Las premisas de la ciencia —expresa Ross (pág. 46)— serán *per se,* se nos dice, en el sentido *(a)* o en el sentido *(b)».* En la página anterior se dice que una premisa es necesaria *per se* (o esencialmente necesaria) en los sentidos *(a)* y *(b) si descansa en una definición.* <<

[30] «Si tienen un nombre, entonces habrá una fórmula que exprese su significación», dice Aristóteles *(Met.*, 1030a14, ver también 1030b24) y explica que no todas las fórmulas del significado de un nombre son definiciones; pero si el nombre es el de una especie o género, entonces la fórmula será una definición.

Es importante señalar que en nuestro texto (seguimos allí la utilización moderna de la palabra) la «definición» siempre se refiere a toda la oración definitoria, en tanto que Aristóteles (y otros que lo siguen en este terreno, por ejemplo Hobbes) a veces también utiliza la palabra como sinónimo de «definiens».

Las definiciones no se refieren a particulares, sino tan sólo a universales (véase *Met.,* 1036a28) y nada más que a las esencias, es decir, a aquello que constituye la especie de un género (por ejemplo, una *diferencia específica última;* véase *Met.*, 1038a19) y una forma indivisible. Ver también *Anal. Post.,* II, 13, 97b6 y sig. <<

[31] Que el tratamiento de Aristóteles no es muy lúcido se desprende del final de la nota 27 a este capítulo, y de la ulterior comparación entre estas dos interpretaciones. La mayor oscuridad se observa en la forma en que trata Aristóteles el método a través del cual, por un proceso inductivo, llegamos a definiciones que tienen el valor dé principios; véase especialmente *Anal. Post.,* II, 19, 100a y sig. <<

[32] Para la teoría de Platón ver las notas 25-27 al capítulo 8 y el texto.

He aquí lo que expresa Grote *(Aristotle,* 2.ª ed., 260): «Aristóteles había heredado de Platón la teoría de un *Nous* o Intelecto infalible, completamente a salvo de la posibilidad de errar». Grote destaca luego que, a diferencia de Platón, Aristóteles no desprecia la experiencia y la observación sino que más bien le asigna a su *Nous* (es decir, la intuición intelectual) «una posición de término final y correlato del proceso de la inducción» (pasaje citado, ver también *op. cit.,* pág. 577). Así es efectivamente, pero la observación experimental sólo tiene la función, al parecer, de aleccionar y desarrollar nuestra intuición intelectual para el cumplimiento de su tarea: la intuición de la esencia universal, y, en realidad, nadie ha explicado jamás cómo puede llegarse a las definiciones, *que se hallan más allá del error,* a través de la inducción. <<

[33] La concepción de Aristóteles viene a significar lo mismo que la de Platón, en la medida en que ninguna de las dos deja lugar, en última instancia, para la argumentación. Todo lo más que puede hacerse es afirmar *dogmáticamente* de cierta definición que constituye una descripción veraz de su esencia; y si se nos pregunta por qué es cierta esta descripción y no otra, todo lo que nos resta es recurrir a la «intuición de la esencia».

Parece que Aristóteles habla de inducción por lo menos en dos sentidos diferentes, uno de ellos más empírico (véase *Anal. Prior.,* 68b15-37, 69a16, *y Anal. Post.*, 78a35, 91b35, 82a35) y otro más heurístico, donde prima nuestra intuición intelectual (véase 27b25-33, 81-a38-b9, 100b4 y sig)..

Se nos presenta un caso de aparente contradicción que sin embargo puede resolverse, en 77a4, donde se afirma que una definición no es ni universal ni particular. A mi entender, la solución no está en que la definición no sea «estrictamente un juicio en absoluto» (como sugiere G. R. G. Mure en la traducción de Oxford), sino en que no sea *simplemente* universal sino *«coextensa»,* es decir, universal y *necesaria* (véase 73b26, 96b4, 97b25).

En cuanto al «argumento» de los *Anal. Post.,* mencionado en el texto, ver 100b6 y sigs. Para la unión mística del sujeto cognoscente con el objeto conocido, en *De Anima,* ver esp. 425b30 y sig., 430a20, 431a1; el pasaje decisivo a nuestros fines actuales es el de 430b27 y sig.: «La captación intuitiva de la definición… de la esencia nunca se equivoca… así como… la visión del objeto especial de la vista nunca puede errar». Para los pasajes teológicos de la *Metafísica,* ver esp. 1072b20 («contacto») y 1075a2. Ver asimismo las notas 59 (2) al capítulo 10,36 al capítulo 12 y 3, 4, 6 y 29 a 32 y 58 al capítulo 24.

En cuanto a la «masa total de los hechos» que se menciona en el párrafo siguiente, ver el final de *Anal. Post.* (100b15 y sig)..

Es notable hasta qué punto se parecen las ideas de Hobbes (nominalista pero *no* nominalista metodológico) al esencialismo metodológico de

Aristóteles. También Hobbes cree que las definiciones constituyen las premisas básicas de todo conocimiento (a diferencia de la opinión). <<

[34] Esta concepción del método científico ha sido desarrollada con cierto detenimiento en mi obra *Logik der Forschung* (véase, por ejemplo, págs. 207 y sig).; ver también el breve enunciado en *Erkenntnis,* vol. 5 (1934), 170 y sigs., especialmente 172: «Tendremos que acostumbrarnos a interpretar las ciencias como sistemas de hipótesis (en lugar de "cuerpos de conocimiento"), es decir, anticipaciones que no pueden establecerse definitivamente, pero que resultan útiles mientras podamos confirmarlas y que no podemos considerar "ciertas" ni "más o menos ciertas", ni siquiera "probables"». <<

[35] La cita corresponde a mi nota en *Erkenntnis,* vol. 3 (1933), pág. 427; es una variante y generalización de un enunciado sobre la geometría formulado por Einstein en una conferencia acerca de *Geometría y experiencia.* <<

[36] Claro está que no es posible estimar si son las teorías, la argumentación y el razonamiento los que tienen mayor importancia para la ciencia o bien la observación y la experimentación; en efecto, la ciencia es siempre teoría *verificada por la observación y la experimentación.* Pero no es menos cierto que todos aquellos «positivistas» que tratan de demostrar que la ciencia es la «suma total de nuestras observaciones», o bien que es de carácter más experimental que teórico, se equivocan de medio a medía. Difícilmente pudiera sobreestimarse el papel que desempeñan la teoría y el raciocinio en la ciencia. En cuanto a la relación que media entre la prueba y el raciocinio lógico en general, ver la nota 47 a este capítulo. <<

[37] Véase, por ejemplo, la *Metafísica,* 1030a, 6 y 14 (ver la nota 30 a este capítulo). <<

[38] Quisiera insistir en que hablamos aquí de *nominalismo versus esencialismo* de una forma puramente metodológica. No adoptamos ninguna posición frente al problema *metafísico* de los universales, es decir, el problema metafísico del nominalismo *vs.* esencialismo (término que proponemos sea utilizado en lugar de la denominación tradicional de «realismo»); y por cierto que no propiciamos el nominalismo metafísico, si bien defendemos un nominalismo metodológico. (Ver también las notas 27 y 30 al capítulo 3).

La oposición entre las definiciones *nominalistas y las esencialistas* señalada en el texto constituye una tentativa de reconstruir la distinción tradicional entre las definiciones «verbales» y las «reales». *Pero donde hacemos principal hincapié es en la cuestión de si la definición se lee de derecha a izquierda o de izquierda a derecho o, en otras palabras, si reemplaza una explicación extensa por otra breve,* o, *a la inversa, una breve por otra extensa.* <<

[39] Mi afirmación de que en la ciencia *sólo* se emplean definiciones nominalistas (hablo aquí de definiciones explícitas únicamente y no de las implícitas o recursivas) requiere el apoyo de ciertos argumentos. Con ello no quiero decir, por cierto, que los términos no sean usados en la ciencia de forma más o menos «intuitiva»; esto se toma perfectamente claro con sólo considerar que todas las cadenas de definiciones deben comenzar con términos *indefinidos* cuyo significado puede ser ejemplificado pero no definido. Además, parece bien claro que en la ciencia, especialmente en la matemática, a menudo se comienza por utilizar intuitivamente un término —por ejemplo, «dimensión» o «verdad»— para pasar luego a definirlo. Pero lo cierto es que esto constituye una descripción apenas aproximada de la situación. Tratemos de precisarla. Algunos de los términos indefinidos utilizados intuitivamente pueden ser reemplazados, a veces, por términos definidos, de los cuales es posible demostrar que satisfacen la intención con que se habían utilizado los términos indefinidos, es decir, que para todo juicio en que aparecía un término indefinido (por ejemplo, interpretado como analítico) habrá una oración correspondiente donde aparecerá el término recién definido (que se sigue de la definición).

Ciertamente podernos decir que K. Menger ha definido de forma recursiva el concepto de «dimensión», o que A. Tarski ha definido la «Verdad»; pero esta forma de expresar el problema puede llevar a malos entendidos. Lo que sucede es que Menger dio una definición puramente nominal de las clases de conjuntos de puntos que denominó «*n*-dimensionales», porque era posible reemplazar el concepto matemático intuitivo «*n*-dimensionales» por el nuevo concepto en todos los contextos importantes; *y* otro tanto cabe decir del concepto de Tarski de la «Verdad». Tarski suministró una definición nominal (o mejor dicho un método de elaborar definiciones nominales) que denominó «Verdad», puesto que podía derivarse un sistema de juicios de la definición correspondiente a esas oraciones (al igual que la ley del tercero excluido) que habían sido utilizadas por muchos lógicos y filósofos en relación con lo que llamaban «Verdad». <<

[40] Evidentemente nuestro idioma ganaría en precisión si evitásemos las definiciones y nos tomásemos el inmenso trabajo de usar siempre los términos definitorios en lugar de los términos definidos. En efecto, hay una fuente de imprecisión en todos los métodos corrientes de la definición; Carnap desarrolló (en 1934) lo que parecería ser el primer método para evitar las inconsecuencias en el lenguaje al utilizar definiciones. Véase *Logical Syntax of Language (Sintaxis lógica del lenguaje*), 1937, § 22, pág. 67. (Ver también Hilbert-Bernays, *Grundlagen d. Math,* 1939, II, pág. 195, nota 1). Carnap demostró que en la mayoría de los casos todo idioma que admita definiciones será inconsecuente aun cuando éstas satisfagan las reglas generales que rigen la formación de las definiciones. La importancia práctica comparativamente escasa de esta falta de consecuencia reside simplemente en el hecho de que siempre podremos eliminar los términos definidos, reemplazándolos por los definitorios. <<

[41] En este libro se hallará una cantidad de ejemplos de este método, consistente en introducir el nuevo término sólo después de haberse presentado su necesidad. Puesto que se ocupa de concepciones filosóficas no podía evitar, en bien de la brevedad, la adopción de determinados *nombres* para designarlas. Esta es la razón por la que he debido hacer uso de tantos «ismos». Pero en muchos casos se han utilizado estas denominaciones sólo después de haber descrito las concepciones en cuestión. <<

[42] En una crítica más sistemática del método esencialista cabría distinguir tres problemas distintos que el esencialismo no puede ni eludir ni resolver. (1) El problema de distinguir claramente entre una convención meramente verbal y una definición esencialista que describe «fielmente» una esencia. (2) El problema de distinguir las definiciones esenciales «verdaderas» de las «falsas». (3) El problema de evitar una regresión infinita de las definiciones. Sólo trataremos brevemente el segundo y el tercero de estos problemas. Del tercero nos ocuparemos en el texto; para el segundo, véanse las notas 44 (1) y 54 a este capítulo. <<

[43] El hecho de que un enunciado sea cieno puede contribuir a veces a explicar por qué nos parece evidente por sí mismo. Tal el caso de «2 + 2 = 4» o del juicio «el Sol irradia luz y calor». Pero claro está que el caso inverso no tiene por qué ser cierto. El hecho de que un juicio le parezca a alguien o incluso a todo el mundo «evidente por sí mismo», es decir, que algunos o todos nosotros creamos firmemente en su verdad y no podamos concebirlo de otra manera, no es razón para que sea cierto. (El hecho de que seamos incapaces de concebir la falsedad de un determinado enunciado sólo es razón, en muchos casos, para sospechar que nuestra capacidad imaginativa es deficiente o se halla poco desarrollada). Uno de los mayores errores de cualquier sistema filosófico es recurrir a la evidencia como argumento en favor de la verdad de un juicio, y sin embargo, esto es precisamente lo que hacen prácticamente todas las filosofías idealistas. Lo cual demuestra que dichas filosofías idealistas son, con suma frecuencia, nada más que sistemas apologéticos de determinadas creencias dogmáticas.

La excusa de que muchas veces nos vemos reducidos a aceptar determinado juicio por la sola razón, a falta de otras mejores, de que es evidente, carece de validez. Por regla general se mencionan los principios de la lógica y del método científico (especialmente el de la «inducción» o la «ley de la uniformidad de la naturaleza») como enunciados que debemos aceptar sin poder justificarlos más que por su propia evidencia. Aun cuando fuera así, sería más franco decir que no podemos justificarlos y dejar *las* cosas en ese punto. Pero en realidad no tenemos ninguna necesidad de aceptar el «principio de inducción». (Véase mi *Logik der Forschung.*) y en lo que atañe a los «principios de la lógica», la labor desarrollada en los últimos tiempos demuestra que la teoría de la evidencia ha caducado. (Véase especialmente la *Sintaxis Lógica del Lenguaje* y la *Introducción a la Semántica,* de Carnap); ver también la nota 44 (2). <<

[44] (1) Si aplicamos estas consideraciones a la intuición intelectual de las esencias veremos entonces que el esencialismo es incapaz de resolver el siguiente problema: ¿Cómo podemos establecer si una definición propuesta, formalmente correcta, es o no también cierta, y especialmente, cómo podemos decidir entre dos definiciones en conflicto? Claro está que la respuesta del nominalista metodológico a una pregunta de este tipo sería trivial. En efecto, supongamos que alguien sostenga (con el *Diccionario)* que «un potro es un instrumento de tortura», y que insista en sostener esta definición contra otra persona que se atenga a la que dimos previamente. En este caso el nominalista, si tiene la suficiente paciencia, dirá que no le interesan las disputas acerca de uno u otro rótulo, puesto que su elección es arbitraria y quizá sugiera que, si *existe algún peligro de ambigüedad,* nada será más fácil que introducir dos rótulos diferentes, por ejemplo «potro$_1$» y «potro$_2$». Y si hubiera una tercera parte que sostuviese que «un potro es un caballo negro», entonces el nominalista habría de proponer pacientemente la introducción de un tercer rótulo «potro^3». Pero si aun así las partes en disputa prosiguieran la querella, ya sea por insistir una de ellas en que sólo su potro es el legítimo, o en que su potro, por lo menos, debe rotularse «potro^1», entonces hasta un nominalista muy paciente terminaría por encogerse de hombros. (Para evitar malos entendidos, debemos decir que el nominalismo metodológico no analiza la cuestión de la existencia de universales; Hobbes no es, por lo tanto, un *nominalista metodológico,* sino lo que yo llamaría un nominalista ontológico).

Sin embargo, este mismo problema trivial plantea dificultades insuperables al método esencialista. Ya hemos supuesto que el esencialista insiste en que la definición «un potro es un caballo negro» no es correcta, por cuanto no define la esencia del «ser potro». ¿En qué puede basarse para defender esta tesis? Sólo en una apelación a su intuición intelectual de las esencias. Pero este hecho entraña la consecuencia práctica de que el esencialista debe verse reducido a un completo desamparo si su definición se pone en tela de juicio. En efecto, sólo le quedarían dos maneras de reaccionar. La una,

reiterar con testarudez que su intuición intelectual es la única válida, a lo cual su adversario podría responder, por supuesto, del mismo modo, de tal forma que en definitiva nos encontraríamos no ante el conocimiento último e indubitable que nos prometía Aristóteles, sino en medio de un callejón sin salida. Y la otra, admitir que la intuición del adversario puede ser tan válida como la propia, pero atribuyéndole una esencia diferente que, por desgracia, recibe el mismo nombre. Esto nos llevaría a la sugerencia de utilizar dos nombres diferentes para dos esencias distintas; por ejemplo «potro^{1}» y «potro^{2}». Pero este paso equivaldría a abandonar por completo la posición esencialista, pues en última instancia vendría a significar que comenzamos por la fórmula definitoria y luego le asignamos determinado rótulo, esto es, que operamos «de derecha a izquierda»; y significaría también la asignación arbitraria de dichos rótulos. Es fácil comprenderlo si se considera que la tentativa de insistir en que un potro^{1} es, en esencia, un caballo joven, en tanto que un caballo negro sólo puede ser un potro^{2}, habría de conducirnos evidentemente a la misma dificultad con que se vio enfrentado el esencialista, en el dilema que acabamos de ver. En consecuencia, toda definición deberá ser considerada tan aceptable como cualquier otra (siempre que sea formalmente correcta), lo cual significa, en la terminología aristotélica, que una premisa básica es tan válida como otra (contraria) y que «*es imposible efectuar un enunciado falso*». (Esto parece haber sido señalado por Antístenes; ver la nota 54 a ese capítulo). De este modo, la afirmación aristotélica de que la intuición intelectual, a diferencia de la opinión, constituye una fuente de conocimiento infalible e indubitablemente cierto y de que nos suministra definiciones equivalentes a seguras premisas básicas, necesarias para toda deducción científica, carece de base en todos sus puntos. Y resulta entonces que una definición no es más que una oración que nos dice que el término definido significa lo mismo que la fórmula definitoria y que pueden intercambiarse mutuamente. Su uso nominalista nos permite abreviar largas explicaciones y nos reporta, por lo tanto, grandes ventajas prácticas. Pero su empleo esencialista sólo puede contribuir a reemplazar una explicación previa por otra de igual significado pero mucho más larga. Evidentemente este uso debe estimular la verborragia.

(2) Para una crítica de la intuición de las esencias, de Husserl, véase, J. Kraft, *De Husserl a Heidegger* (en alemán, 1932). Ver también la nota 8 al capítulo 24. De todos los autores que sostienen opiniones relacionadas, fue M. Weber probablemente quien tuvo mayor influencia sobre el tratamiento de los problemas sociológicos. Weber propició para las ciencias sociales la adopción de un «método de comprensión intuitiva», y sus «tipos ideales» se corresponden en gran medida con las esencias de Aristóteles y Husserl. Conviene mencionar que Weber advirtió, pese a estas tendencias, la inadmisibilidad de toda apelación a la evidencia. «El hecho de que una interpretación posea un alto grado de evidencia nada prueba en sí mismo acerca de su validez empírica». (*Ges. Aufsaetze,* 1922, pág. 404). Y dice también, con toda razón, que la comprensión intuitiva *«debe hallarse controlada siempre por los métodos ordinarios».* (Pasaje citado; la cursiva es mía). Pero siendo las cosas así, este método no puede ser característico tan sólo de la ciencia de la «conducta humana», como cree este autor, sino que también debe pertenecer a la matemática, la física, etc. Y lo cierto es que quienes creen que la comprensión intuitiva constituye un método peculiar de las ciencias de la «conducta humana», tienen esa idea principalmente porque no se les ocurre que un matemático o un físico puedan familiarizarse tanto con su objeto que lleguen finalmente a «sentirlo», de la misma manera que un sociólogo «siente» la conducta humana. <<

[45] «La ciencia supone las definiciones de todos sus términos…» (Ross, *Aristotle*, 44; véase *Anal.* Post., I, 2); ver también la nota 30 a este capítulo.
<<

[46] La cita siguiente es de R. H. S. Crossman, *Plato To Day* (1937), págs. 71 y sig. M. R. Cohen y E. Nagel expresan una teoría muy semejante en su libro *An Introduction to Logic and Scientific Method* (1936), pág. 232: «Gran número de las polémicas acerca de la verdadera naturaleza de la propiedad, la religión, la ley… desaparecerían seguramente si se reemplazaran estas palabras por equivalentes exactamente definidos». (Ver también las notas 48 y 49 a este capítulo).

Las ideas al respecto sustentadas por Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921/1922) y por muchos de sus discípulos no son tan definidas como las de Crossman, Cohen y Nagel. Wittgenstein es un antimetafísico; he aquí lo que escribe en el prefacio de la obra mencionada: «En este libro nos ocupamos de los problemas de la filosofía, tratando de demostrar que el método de formulación de dichos problemas reposa en una comprensión errónea de la lógica de nuestro lenguaje». Trata entonces de mostrar que la metafísica no es «más que un sin sentido» y procura trabar los límites que separan en el idioma al sentido del sin sentido: «Es posible… trazar un límite en los idiomas de tal modo que lo que quede fuera de ese límite no sea más que lo carente de sentido». Según la obra de Wittgenstein, las proposiciones tienen sentido; y son verdaderas o falsas. Las proposiciones filosóficas no existen; sólo tienen el aspecto de tales pero en realidad carecen de sentido. El límite entre el sentido y el sin sentido coincide con el que media entre la ciencia natural y la filosofía: «La totalidad de proposiciones ciertas constituye la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales). La filosofía no es ninguna de esas ciencias naturales». *La verdadera tarea de la filosofía* no consiste, por lo tanto, en formular proposiciones, sino más bien en aclararlas: «El resultado de la filosofía no es cierto número de "proposiciones filosóficas", sino aclarar las proposiciones». Quienes no lo comprendan así y postulen proposiciones filosóficas, no harán sino extraviarse en el sin sentido metafísico.

(Cabe recordar en este sentido que Russell fue el primero en realizar una distinción neta entre los enunciados significativos, provistos de sentido, y las expresiones lingüísticas huecas que pueden tener la apariencia de enunciados pero que carecen de significación, en su tentativa de resolver los problemas planteados por las paradojas que había descubierto, La división que hace Russell de las expresiones con apariencia de enunciados es triple, puesto que cabe distinguir entre los enunciados *ciertos* o *falsos* y los seudoenunciados *sin sentido.* Es de importancia señalar que este uso de los términos «sin sentido» o «sin significado» coincide parcialmente con el uso ordinario, si bien es mucho más agudo, puesto que corrientemente juzgamos «carentes de sentido» a algunos enunciados reales, por ejemplo, cuando son «absurdos», es decir, contradictorios en sí mismos o evidentemente falsos. De este modo, un enunciado que afirme de cierto cuerpo físico que se halla al mismo tiempo en dos lugares diferentes no carece de sentido sino que es falso, por contradecir el uso que se hace en la física clásica del término «cuerpo»; y, del mismo modo, un enunciado que afirme de cierto electrón que ocupa un lugar preciso y tiene un determinado impulso no carece de sentido —como han dicho algunos físicos y repetido algunos filósofos— sino que simplemente contradice la física moderna).

Todo lo dicho hasta aquí podría resumirse de la manera siguiente: Wittgenstein busca una línea demarcatoria entre lo que tiene sentido y lo que carece de él y comprueba que dicha demarcación coincide con la existencia entre la ciencia y la metafísica, es decir, entre los juicios científicos y las seudoproposiciones filosóficas. (No nos detendremos a considerar ahora la equivocación en que incurre al identificar la esfera de las ciencias naturales con la de los juicios *verdaderos;* ver, sin embargo, la nota 51 a este capítulo). Esta interpretación de su intención se ve corroborada por la frase siguiente: «La filosofía limita la.,. esfera de la ciencia natural». (Todas las frases citadas hasta aquí se hallan incluidas en las páginas 75 y 77).

¿Cómo se traza, en última instancia, la línea demarcatoria? ¿Cómo puede distinguirse la «ciencia» de la «metafísica» y, de esta manera, lo que tiene «sentido» de lo que no lo tiene? Es la respuesta a esta pregunta la que

establece una similitud entre la teoría de Wittgenstein y la de Crossman y los demás autores mencionados. Wittgenstein manifiesta que los términos o «signos» usados por los hombres de ciencia tienen significado, en tanto que los metafísicos «no le otorgan significado a ciertos signos incluidos en sus proposiciones»; he aquí lo que nos dice (págs, 187 y 189): «El método filosófico adecuado sería éste: no decir sino aquello que puede decirse, esto es, las proposiciones de la ciencia natural, que nada tienen que ver con la filosofía; y demostrar siempre que cuando alguien quiera hacer enunciados metafísicos, que ciertos signos de sus proposiciones carecen de significado». En la práctica esto equivale a decir que debemos preguntarle al metafísico: «¿Qué entiende usted por ésta o aquella palabra?», o, dicho de otro modo, *debemos exigirle una definición y si ésta no es satisfactoria, podremos suponer que la palabra carece de significado.*

Esta teoría, como se verá en el texto, pasa por alto los hechos de que *(a)* cualquier metafísico con algún ingenio y pocos escrúpulos, cada vez que se le pregunte «¿Qué entiende usted por esta palabra?» podrá elaborar rápidamente una definición, de tal modo que toda la prueba terminará por convertirse en un torneo de paciencia. Y que *(b)* el investigador de las ciencias naturales no se halla en una posición lógica mejor que la del metafísico —casi diríamos peor— si la comparamos con la del metafísico inescrupuloso.

Cabe observar que Schlick, en su *Erkenntnis*, I, pág. 8, al ocuparse de la teoría de Wittgenstein, menciona la dificultad de una regresión infinita; pero la solución por él sugerida (que parece orientarse hacia las definiciones inductivas o «constituciones», o tal vez hacia el operacionalismo; véase la nota 50 a este capítulo) no es ni clara ni apta para resolver el problema de la demarcación. A mi juicio, muchas de las intenciones de Wittgenstein y Schlick al exigir una filosofía del significado, se hallan impregnadas de esa teoría lógica que Tarski denomino «Semántica». Pero también creo que la correspondencia entre estas intenciones y la semántica se agota pronto, pues ésta *fórmula proposiciones* sin limitarse a «aclararlas». Los comentarios concernientes a Wittgenstein prosiguen en las notas 51-52 al presente

capítulo. (Ver asimismo las notas 8 (2) Y32 al capítulo 24, y 10 y 25 al capítulo 25). <<

[47] Es importante distinguir entre una deducción lógica en general y una prueba o demostración en particular. Una *prueba* o *demostración* es un argumento de ductivo por medio del cual se establece finalmente la verdad de la conclusión; tal es la forma en que Aristóteles utiliza el término al exigir (por ejemplo), en *Anal. Post*, (I, 4, págs. 73a y sig). que sea establecida la verdad «necesaria» de la conclusión; y así también es como lo utiliza Carnap (ver especialmente *Sintaxis lógica,* § 10, pág. 29; § 47, pág. 171), evidenciando que las conclusiones «demostrables» en este sentido son «analíticamente» ciertas. (Pasaremos por alto aquí la consideración de los problemas relativos a los términos «analítico» y «sintético»).

A partir de Aristóteles quedó bien establecido que no todas las deducciones lógicas eran pruebas (esto es, demostraciones), pues también existen deducciones lógicas que carecen de ese carácter; por ejemplo, podemos deducir conclusiones de premisas reconocidamente falsas y estas deducciones no pueden considerarse pruebas. Carnap designa estas deducciones no demostrativas con el nombre de «derivaciones» *(loc. cit)*.. Es interesante que hasta entonces no se hubiera pensado en denominar de algún modo a estas deducciones no demostrativas; ello demuestra el predominio de la preocupación por las pruebas, originada en el prejuicio aristotélico de que la «ciencia» o el «conocimiento científico» debían establecer todos sus enunciados, vale decir, aceptarlos como premisas evidentes, o bien, probarlos. Pero lo cierto es que *fuera de la lógica pura y de la matemática pura nada puede ser probado.* Todos los argumentos originados en cualquier otra ciencia no son pruebas sino tan sólo derivaciones.

Cabe observar que existe un profundo paralelismo entre los problemas de la *derivación*, por un lado, y de la *definición* por el otro, así como también entre los problemas de la *verdad de los juicios* y del *significado de los términos.*

Una derivación parte de premisas y nos lleva a una conclusión. Una definición parte (si la leemos de derecha a izquierda) de los términos definitorios y nos conduce al término definido. Una derivación nos informa acerca de la verdad de la conclusión, siempre que conozcamos la verdad de las premisas; una definición nos informa acerca del significado del término definido, *siempre que* conozcamos el significado de los términos definitorios. De este modo, una derivación desplaza el problema de la *verdad* nuevamente hacia las premisas, sin poder resolverlo, y una definición desplaza el problema del *significado* nuevamente hacia los términos definitorios, sin poder resolverlo tampoco. <<

[48] La razón por la cual los términos definitorios suelen ser bastante menos claros y precisos que los términos definidos es que, por lo común, son más abstractos y generales. Esto no ocurre necesariamente si se emplean ciertos métodos modernos de definición (da definición por la abstracción», por ejemplo, un método de lógica simbólica); pero vale ciertamente para todas aquellas definiciones a que puede referirse Crossman y, en particular, para todas las definiciones aristotélicas (por *género y diferencia especifica).*

Han sostenido algunos positivistas, especialmente bajo la influencia de Locke y Hume, que es posible definir los términos abstractos como los de la ciencia o la política (ver el texto correspondiente a la nota siguiente) en función de observaciones particulares y concretas e incluso de sensaciones. Carnap ha denominado «constitución» a este método «inductivo» de definición. Pero podemos afirmar que es imposible «constituir» universales en función de particulares. (Con esto, véase mi *Logik der Forschung,* esp. las secciones 14, pág. 31 y sig., y 25, pág. 53, y *Testability and Meaning (Verificabilidad y Significado)* de Carnap, en *Philosophy of Science,* vol. 3, 1936, págs. 419 y sigs., y vol. 4, págs. 1 y sigs).. <<

[49] Los ejemplos son los mismos que Cohen y Nagel, *op. cit.,* 232 y sig., recomiendan para la definición. (Véase la nota 46 a este capítulo).

Cabe agregar aquí algunas observaciones sobre la inutilidad de las definiciones esencialistas (véase también el final de la nota 44 (1) a este capítulo).

(1) La tentativa de resolver un problema fáctico haciendo referencia a definiciones significa, por lo común, la sustitución de un problema fáctico por otro meramente verbal. (Hay un excelente ejemplo de este método en la *Física* de Aristóteles, II, 6, hacia el final). Ello se verá en los siguientes ejemplos. *(a)* Tenemos un problema fáctico: ¿Podemos retornar a la jaula del tribalismo?, y ¿por qué medios?, y *(b)* un problema moral: ¿Debemos retornar al tribalismo?

Si se le plantearan esos problemas a un filósofo del significado, seguramente nos respondería: todo depende de lo que usted entienda por términos tan vagos; primero empiece por definir lo que significa «retorno», «jaula» y «tribalismo. *Y entonces, con la ayuda de estas definiciones podré decidir su problema.* Contra esto, nosotros sostenemos que si puede alcanzarse una decisión con la sola ayuda de definiciones, entonces sólo se habrá tratado de un problema de índole verbal, pues se habrá llegado a la solución con completa independencia de los hechos o decisiones morales.

(2) Un filósofo esencialista del significado puede adoptar una posición todavía peor, especialmente en lo concerniente al problema *(b);* así, podría sugerir, por ejemplo, que el que debamos o no tratar de retornar, depende de la «esencia» o «carácter esencial», o quizá incluso del «destino», de nuestra civilización. (Ver asimismo la nota 61 (2) a este capítulo).

(3) El esencialismo y la teoría de la definición han conducido a una asombrosa evolución en la ética. Consiste ésta en un proceso de abstracción cada vez mayor, con la consiguiente pérdida de contacto con *la base de toda ética,* a saber, los problemas morales prácticos que nos toca decidir

aquí y ahora. Primero nos lleva a la pregunta general: «¿Qué está bien?» o «¿Qué es el Bien?»; luego a interrogarnos «¿Qué significa el “Bien”?», y por fin a decidir si puede responderse al problema «¿qué significa el “Bien”?»; o si ¿Puede definirse el «bien»? G. Moore, que planteó este último problema en su obra *Principia Ethica,* tenía razón por cierto al insistir en que el «bien» en el sentido moral no puede ser definido con términos «naturalistas». Entonces significaría lo mismo que «amargo», «dulce», «verde» o «rojo», careciendo en absoluto de significado desde el punto de vista de la moral. Así como no necesitamos alcanzar lo amargo o lo dulce, etc., no habría ninguna razón para interesarnos moralmente por un «bien» naturalista. Pero si bien Moore tenía razón en lo que se considera —quizá acertadamente— el punto capital de su análisis, cabe señalar que un examen del bien o de cualquier otro concepto o esencia no puede contribuir de forma alguna a una teoría ética relacionada con la única base pertinente de toda ética, a saber, el problema moral inmediato que debemos resolver aquí y ahora. Un análisis de este tipo sólo puede conducir a la sustitución de un problema moral por otro verbal. (Véase también la nota 18 (1) al capítulo 5, especialmente lo relativo a la inoperancia de los *juicios* morales). <<

[50] Me refiero a los métodos de «constitución» (ver la nota 40 a este capítulo), «definición implícita», «definición por correlación» y «definición operacionalista». En lo sustancial, los argumentos de los «operacionalistas» parecen válidos, pero no sortean el inconveniente de que en sus definiciones operativas o descripciones necesitan términos universales no definidos, lo cual hace que también a ellos concierna el problema.

No estará de más agregar aquí algunas referencias o indicaciones en relación con la forma en que «utilizamos nuestros términos». En bien de la brevedad, emplearemos aquí algunos tecnicismos sin detenernos a explicarlos, por lo cual es muy posible que, tal como aparecen, no resulten totalmente comprensibles para el lector no especializado.

Con respecto a las llamadas *definiciones implícitas,* especialmente en el campo de la matemática, Carnap ha demostrado *(Symposium,* 1, 1927,355 y sigs.; véase asimismo su *Abriss)* que no «definen» en el sentido ordinario de la palabra; un sistema de definiciones implícitas no puede *ser* considerado como definitorio de un «modelo», sino de una clase total de «modelos». En consecuencia, el sistema de símbolos definido por un sistema de definiciones implícitas no puede considerarse un sistema de *constantes,* sino de *variables* (con un margen definido, y ligadas unas con otras, en cierto modo, por el sistema). Yo creo que existe una analogía limitada entre esta situación y la forma en que «utilizamos nuestros términos» en la ciencia. He aquí cómo podría describirse esta analogía: en una rama de la matemática en la que operamos con signos definidos por una definición implícita, el hecho de que estos signos no tengan un «significado definido» no perturba nuestra operación con los mismos o la precisión de nuestra teoría. ¿A qué se debe esto? A que no nos recargamos con signos, a que no les asignamos un «significado», más allá de esa sombra de significado que nos aseguran nuestras definiciones implícitas. Y si les asignamos un significado intuitivo, entonces tendremos buen cuidado de tratar a éste como a un recurso auxiliar privado, que no debe interferir con la teoría. De esta forma, tratamos de mantenernos —si se nos permite la expresión— «en

la penumbra de la vaguedad» o de la ambigüedad, evitando rozar el problema de los límites precisos de esta penumbra o margen; y el resultado es que se puede lograr una cantidad de cosas sin entrar a discutir el significado de estos signos, pues nada *depende* de su significado. De modo similar, podemos operar, ere o yo, con estos términos cuyo significado hemos aprendido «operacionalmente». Los utilizamos, por así decirlo, de tal modo que nada dependa de su significado o, en caso de haber alguna dependencia, que sea del menor grado posible. Nuestras «definiciones operacionales» tienen la ventaja de contribuir a desplazar el problema hacia un campo donde nada o muy poco depende de las palabras. Hablar claro es hablar en tal forma que las palabras no cuenten. <<

[51] Wittgenstein enseña en el *Tractatus* (véase la nota 46 a este capítulo, donde se efectúan nuevas referencias al texto) que la filosofía no puede formular proposiciones y que todas las proposiciones filosóficas son, en realidad, seudoproposiciones carentes de sentido. En íntima relación con esto se halla la teoría de que la verdadera tarea de la filosofía no es la de formular juicios sino la de esclarecerlos: «El objeto de la filosofía es la aclaración lógica de los pensamientos. La filosofía no es teoría sino actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en dilucidaciones». *(Op. cit.,* pág. 77).

Se plantea entonces la cuestión de si esta idea se halla o no en concordancia con el objetivo fundamental de Wittgenstein, a saber, la destrucción de la metafísica por tratarse de un sinsentido carente de toda significación. En mi *Logik der Forschung* (y previamente en *Erkenntnis,* 3, 1933, 426 y sig)., traté de demostrar que el método de Wittgenstein conduce a una solución meramente verbal, debiendo dar origen, pese a su aparente radicalismo, no a la destrucción ni a la exclusión o siquiera a una clara demarcación de la metafísica, sino a su intrusión en el campo de la ciencia y a su confusión con la misma. Las razones que explican este resultado son sumamente simples.

(1) Consideremos una de las frases de Wittgenstein, por ejemplo, la de que la «filosofía no es teoría sino actividad». Por cierto que esta oración no pertenece a «la ciencia natural total» (o la totalidad de las ciencias naturales). Por consiguiente, de acuerdo con Wittgenstein (ver la nota 46 a este capítulo) no puede pertenecer a «la totalidad de las proposiciones ciertas». Por otro lado, no es tampoco una proposición falsa, pues de serlo, su negación tendría que ser verdadera y pertenecer a la ciencia natural. *Llegamos así al resultado de que debe* «*carecer de sentido o significado*», lo cual *vale para la mayoría de las proposiciones de Wittgenstein*. El propio Wittgenstein reconoce esta consecuencia de su teoría, pues nos dice (pág. 189): «Mis proposiciones son dilucidatorias en este sentido: que aquellos que las comprenden reconocen finalmente que carecen de significado…»,

El resultado es de suma importancia: la propia filosofía de Wittgenstein carece de sentido y su autor lo reconoce. «Por otro lado —como expresa Wittgenstein en su Prefacio— «la verdad de los pensamientos aquí comunicados parece incontestable y definitiva. Soy de la opinión, por lo tanto, de que los problemas tratados han sido finalmente resueltos en su esencia». Lo cual viene a demostrarnos que podemos comunicar pensamientos *incontestables y definitivamente verdaderos* por medio de proposiciones que carecen reconocidamente de sentido, y que podemos resolver problemas de forma «definitiva» por medio de sinsentidos. (Véase también la nota 8 al capítulo 24).

Pero ¿qué significa esto? Significa, simplemente, que todo el sinsentido metafísico contra el que han venido bregando durante siglos y siglos pensadores como Bacon, Hume, Kant y Russell, ahora puede instalarse cómodamente en el campo del pensamiento, reconociendo incluso abiertamente que no es más que eso: sinsentido, (Así lo hace Heidegger, efectivamente; véase la nota 87 al capítulo 12). En efecto, ahora disponemos de una nueva clase de sinsentidos capaces de comunicar pensamientos y verdades incontestables y definitivos. Dicho de otro modo, *sinsentidos profundamente significativos.*

No niego que los pensamientos de Wittgenstein sean incontestables y definitivos. En efecto ¿cómo podríamos contestarlos? Evidentemente, cualquier cosa que se diga contra ellos debe ser de carácter filosófico y carecer, por consiguiente, de sentido. Nos hallamos pues frente a una posición que ya hemos descrito en otro sitio, en relación con Hegel (véase la nota 33 al capítulo 12), como un *dogmatismo dos veces dogmático.* «Todo lo que hace falta —escribí en mi *Logik der Forschung*— es determinar el concepto de "sentido" o "significado" de una forma convenientemente estrecha de tal modo que sea posible rebatir cualquier pregunta incómoda acusándola de carecer de "sentido" o "significado". Si se afirma que sólo los problemas de la ciencia natural tienen "significado", toda discusión sobre el concepto de sentido o significado deberá carecer de sentido. Una vez entronizado, el dogma del significado se ve definitivamente a salvo de todo ataque. Es "incontestable y definitivo"».

(2) Pero la teoría de Wittgenstein no sólo invita a atribuir un profundo significado a toda suerte de sinsentidos metafísicos, sino que también obstruye y oscurece lo que hemos llamado *(op. cit.,* pág. 7) *el problema de la delimitación.* Esto se debe a su ingenua idea de que existe algo «esencialmente» (o «por naturaleza») científico y algo… esencialmente» (o «por naturaleza») metafísico y que nuestra tarea consiste en descubrir los límites «naturales» entre ambas esferas. «El positivismo —volvemos a citar nuestra obra *(op. cit.,* pág. 8)— interpreta el problema de la delimitación de forma naturalista; en lugar de interpretarlo partiendo de la base de que debe decidirse de acuerdo con la utilidad práctica, se interroga acerca de la diferencia que existe "por naturaleza", por así decido, entre las ciencias naturales y la metafísica». Pero resulta claro que la tarea filosófica o metodológica sólo puede consistir en sugerir e idear una delimitación útil entre las dos. Y esto difícilmente pueda lograrse acusando a la metafísica de «carecer de sentido o significado». En primer lugar, porque estas expresiones se prestan mas para dar pábulo a la indignación personal contra los metafísicos y los sistemas metafísicos, que la caracterización técnica de una línea demarcatoria. En segundo lugar, porque de este modo sólo se logra desplazar el problema hacia otro punto; en efecto, ahora debemos preguntarnos: «¿Qué significan los términos "significado" y "sentido"?». Si «significativo» es sólo un equivalente de «científico», y «carente de sentido», de «no científico», entonces es obvio que no habremos hecho ningún progreso. Fue por razones de esta índole que sugerí *(op. cit.*, 8 y sigs., 21 y sig., 227) que se eliminasen del análisis metodológico los contaminados términos «significado», «significativo» y «sinsentido». (A la vez que recomendaba que se tratase de resolver el problema de la delimitación por medio de la verificación, de la refutación o de los grados de verificabilidad como criterio del carácter empírico de un sistema científico, sostenía que no reportaba ninguna ventaja utilizar el término «significativo» como sinónimo de «verificable»).* Pese a mi negación explícita a considerar la verificabilidad (o cualquier otra cosa) «criterio del significado», compruebo que muchos filósofos me atribuyen frecuentemente la decisión de adoptarla con este fin. (Ver, por ejemplo,

Philosophie Thought in France an in the United States, editado por M. Farber, 1950, pág. 570).*

Pero aun cuando eliminemos toda referencia al «significado» o «sentido» de las teorías de Wittgenstein, la solución que nos brinda para el problema de la delimitación entre la ciencia y la metafísica sigue siendo por demás infortunada. En efecto, puesto que identifica «la totalidad de las proposiciones verdaderas» con la totalidad de la ciencia natural, excluye de «la esfera de la ciencia natural» todas aquellas hipótesis que no son ciertas. Y puesto que nunca podemos saber si una hipótesis es o no cierta, jamás sabremos *si* pertenece o no a la esfera de la ciencia natural. El mismo resultado poco feliz, esto es, una delimitación que excluye todas las hipótesis de la esfera de la ciencia natural, incluyéndolas, por consiguiente, en el campo de la metafísica, es el que nos presenta el famoso «principio de la verificación») de Wittgenstein, tal como lo señalé en *Erkenntnis,* 3 (1933), pág. 427. (En efecto, si nos expresamos con rigor deberemos decir que una hipótesis no es verificable y si hacemos el rigor a un lado, entonces podremos decir que hasta un sistema metafísico como el de los atomistas primitivos se ha visto confirmado por la ciencia). También aquí el propio Wittgenstein ha llegado a esta misma conclusión con los años y, según el testimonio de Schlick (véase mi *Logik der Forschung,* nota 7 a la sección V), afirmó en 1931 que las teorías científicas «no son verdaderas proposiciones», o sea, que carecen de significado. De ese modo se arroja a las teorías e hipótesis, es decir, a los elementos más importantes de toda la investigación científica, fuera del templo de la ciencia natural, colocándolos en un pie de igualdad con la metafísica.

La original concepción de Wittgenstein expresada en el *Tractatus* sólo puede explicarse suponiendo que pasó por alto las dificultades relacionadas con la naturaleza de las hipótesis científicas, que siempre van *más allá de la simple enunciación de un hecho;* que pasó por alto el problema de la universalidad o generalidad. En esto no hizo más que seguir los pasos de los primeros positivistas, especialmente Comte, quien expresó (véase su obra *Early Essays on Social Philosophy* [*Primeros Ensayos sobre Filosofía Social*], editada por H. D. Hutton, 1911, pág. 223; ver F. A. von Hayek,

Economica, VIII, 1941, pág. 300): «La observación de los hechos constituye la única base sólida del conocimiento humano… una proposición no susceptible de ser reducida a la simple enunciación de un hecho, específico o general, no puede tener ningún sentido real o inteligible». Comte, si bien no tuvo conciencia de la gravedad del problema que se ocultaba detrás de conceptos tan simples como el de «hecho general», por lo menos *menciona* este problema al incluir las palabras «específico o general». Si se omitiesen dichos términos, el pasaje se convertiría en una clara y concisa formulación del criterio fundamental de Wittgenstein para el sentido o el significado, tal como lo postula en el *Tractatus* (todas las proposiciones son funciones veraces de las proposiciones atómicas —a las cuales, por lo tanto, pueden reducirse—, es decir, retratos de hechos atómicos) y como lo expuso Schlick en 1931. El criterio comtiano del significado fue adoptado por J. S. Mill.

En resumen, la teoría antimetafísica del significado sustentada en el *Tractatus* de Wittgenstein, lejos de contribuir a combatir el dogmatismo metafísico y la filosofía oracular, representa una intensificación de dicho dogmatismo, pues abre las puertas de par en par al enemigo —el sinsentido metafísico de significado profundo— y arroja por la misma puerta a su mejor amigo, es decir, la hipótesis científica. <<

[52] Aparentemente, el irracionalismo en el sentido de una teoría o credo que no formula ningún argumento coherente y susceptible de ser discutido, sino más bien aforismos y enunciados dogmáticos que hay que «comprender» o dejarlos a un lado, tiende generalmente a convertirse en patrimonio de un círculo esotérico de iniciados. Y, en realidad, tal pronóstico parece verse parcialmente corroborado por algunas publicaciones provenientes de la escuela de Wittgenstein. (No es mi propósito generalizar; hago pues la salvedad de algunas excepciones como por ejemplo, F. Waismann, cuya obra abunda en excelentes argumentos racionales, claros y completamente libres de la actitud poco científica antes mencionada).

Algunas de estas publicaciones esotéricas parecen no tener ningún problema serio que tratar; personalmente me parece que procuran ser sutiles nada más que por el gusto de serlo. Es significativo y curioso que provengan de una escuela que comenzó por acusar a la filosofía de una estéril sutileza en sus tentativas de dilucidar seudoproblemas.

Finalizaré esta crítica estableciendo sucintamente que, en mi opinión, no hay mayores razones para defender a la metafísica en general o para pensar que de semejante defensa pueda obtenerse algún resultado valioso. Creo que es necesario resolver el problema de la delimitación de la ciencia y la metafísica. Pero debemos reconocer que muchos sistemas metafísicos han conducido a importantes resultados científicos. Sólo mencionaré el sistema de Demócrito y el de Schopenhauer, tan semejante al de Freud. Y fuera de ello, algunos —por ejemplo los de Platón, Malebranche o Schopenhauer— representan hermosas estructuras de pensamiento. Pero creo, al mismo tiempo, que debemos combatir aquellos sistemas metafísicos que tienden a fascinarnos con sus palabras y a confundirnos. Y claro está que deberemos hacer otro tanto aun con los sistemas no metafísicos y antimetafísicos, si exhiben esta peligrosa tendencia. Y creo también que no será posible lograrlo de un solo golpe. En lugar de ello, tendremos que tomarnos el trabajo de analizar dichos sistemas detalladamente y demostrar que comprendemos lo que quiere decir el autor y, al mismo tiempo, que lo que

quiere decir no merece el esfuerzo de comprenderlo, (Es un rasgo característico de todos estos sistemas dogmáticos y especialmente de los esotéricos el que sus admiradores afirmen que no hay ningún crítico que «los comprenda»; pero estos admiradores olvidan que la comprensión debe conducir a un acuerdo sólo en el caso de aquellas frases que tienen un contenido trivial. En todos los demás quedará siempre la posibilidad de comprender y no estar de acuerdo). <<

[53] Véase Schopenhauer, *Grundprobleme* (4.ª ed., 1890, pág. 147). Comentando la «razón intelectualmente intuitiva que lanza sus sentencias desde el trípode del oráculo» (de aquí mi expresión «filosofía oracular»), este autor dice: «Tal el origen del método filosófico que hizo su aparición en escena inmediatamente después de Kant; este método consistente en mistificar, en imponer arbitrariamente las ideas a la gente, en engañarlas sistemáticamente y cegarlas a la verdad, en una palabra: el método de la charlatanería. Y día llegará en que la historia de la filosofía habrá de recordar ésta era como la *edad de la deshonestidad*». (Y a continuación sigue el pasaje ya citado en el texto). En cuanto a la actitud irracionalista que puede resumirse en la fórmula *«tómalo o déjalo»,* véase también el texto correspondiente a las notas 39-40 del capítulo 24. <<

[54] La teoría platónica de la definición (véase la nota 27 al capítulo 3 y la nota 23 al capítulo 5) desarrollada y sistematizada posteriormente por Aristóteles, halló una fuerte oposición por parte de (1) Antístenes y (2) de la escuela de Isócrates, especialmente de Teopompus.

(1) Simplicio, una de las mejores fuentes en estas turbias cuestiones, nos presenta a Antístenes *(ad Arist., Categ.,* págs. 66b, 67b), como un adversario de la teoría platónica de las Formas o Ideas y, de hecho, de toda la teoría del esencialismo y la intuición intelectual. «Puedo ver un caballo, Platón —afirma la tradición que dijo Antístenes—, pero no puedo ver su "*equinidad*"». (Una fuente de menor crédito, *D. L.*, VI, 53, le atribuye un argumento similar a Diógenes el Cínico, y no existe ninguna razón para suponer que este último no lo ha ya usado también). Considero que podemos confiar en Simplicio (que parece haber tenido acceso a Teofrasto) teniendo en cuenta que el propio testimonio de Aristóteles en la *Metafísica* (especialmente en *Met.,* 1043b24) encaja perfectamente dentro del antiesencialismo de Antístenes.

Los dos pasajes de la *Metafísica* en que Aristóteles menciona la objeción de Antístenes a la teoría esencialista de las definiciones son sumamente interesantes. En el primero *(Met.,* 1024b32) se nos dice que Antístenes planteó el punto analizado en la nota 44 (1) a este capítulo; vale decir que no existe ninguna forma de distinguir entre una definición «verdadera» y otra «falsa» (de «potro», por ejemplo), de tal modo que dos definiciones aparentemente contradictorias sólo se referirían a dos esencias diferentes: «$potro_1$» y «$potro_2$»; así no habría contradicción alguna y difícilmente pudiera hablarse de juicios falsos. Al referirse a esta crítica dice Aristóteles: «Antístenes puso en evidencia la imperfección de su concepción al sostener que no podía describir nada salvo mediante su fórmula propia, esto es, una fórmula para cada objeto, de lo cual se desprende que no puede haber ninguna contradicción y que es casi imposible enunciar un juicio falso». (Generalmente se ha interpretado este pasaje como si contuviese la teoría positiva de Antístenes en lugar de su crítica de la teoría de la definición.

Pero esta interpretación pasa por alto el contexto de Aristóteles. Todo el pasaje se ocupa de la posibilidad de las definiciones falsas, esto es, precisamente del problema que da origen —en razón de lo inadecuado de la teoría de la intuición intelectual— a las dificultades descritas en la nota 44 (1). Y también se desprende claramente del texto de Aristóteles que le preocupan estas dificultades, así como también la actitud de Antístenes frente a las mismas). El segundo pasaje *(Mét.,* 1043b34) también concuerda con la crítica de las definiciones esencialistas desarrollada en el presente capítulo. En él se comprueba que Antístenes atacó las definiciones esencialistas por considerarlas inútiles, es decir, *por limitarse a reemplazar una explicación breve por otra extensa,* y también que admitió sabiamente que, si bien es inútil *definir,* se puede describir o *explicar* una cosa refiriéndola a la similitud que guarda con otra ya conocida o, de ser compuesta, explicando separadamente cada una de sus partes. «Hay algo en verdad —expresa Aristóteles— en esa dificultad planteada por los partidarios de Antístenes y otros individuos carentes de preparación. Dicen ellos que lo que es una cosa [o el "qué es" de una cosa] no puede definirse, pues la llamada definición —afirman— no es sino una larga fórmula. Pero admiten que es posible explicar de la plata, por ejemplo, qué clase de objeto es, puesto que podemos decir que se parece al estaño». De esta teoría se seguiría, añade Aristóteles, «que es posible suministrar una definición y una fórmula de los objetos o sustancias de tipo *compuesto* ya se trate de objetos sensibles o de la intuición intelectual, pero no de sus partes constitutivas…». (Y en lo que sigue Aristóteles comienza a divagar, tratando de conciliar este argumento con su teoría de que una fórmula definitoria *se compone* de dos partes, género y diferencia específica, que se hallan relacionadas y *unidas* como la materia y la forma).

Nos hemos ocupado aquí de esta cuestión en vista de que, al parecer, los enemigos de Antístenes —por ejemplo, Aristóteles (véase los *Tópicos,* I, 104b21)— expusieron de tal forma lo que éste sostenía, que dejaron la impresión de que las ideas de Antístenes no constituían una crítica del esencialismo sino más bien su teoría positiva. Este resultado fue posible debido a que se la presentó mezclada con otra teoría probablemente sustentada por Antístenes; me refiero a la sencilla doctrina de que debemos

hablar llanamente, asignándole un significado a cada término de modo que queden eliminadas todas aquellas dificultades cuya solución es buscada infructuosamente por la teoría de las definiciones.

Como ya dijimos, todo esto es sumamente incierto debido a lo escaso de los datos disponibles. Pero creo que es muy probable que Grote esté en lo cierto cuando caracteriza a «esta polémica entre Antístenes y Platón» como la «primera protesta del Nominalismo contra la doctrina del Realismo extremo» (o, para decirlo con nuestra terminología, del esencialismo extremo). Cabe defender entonces la posición de Grote frente al ataque de Field *(Plato and His Contemporaries,* 167) de que es «completamente erróneo» calificar a Antístenes de nominalista.

Como fundamento de mi interpretación de Amístenes cabe mencionar que Descartes (véase las *Obras filosóficas,* versión inglesa [*The Philosophical Works*] de Haldane y Ross, 1911, vol. I, pág. 317) empleó argumentos muy similares contra la teoría escolástica de las definiciones, y lo mismo Locke, aunque con menos claridad *(Ensayos,* libro III, capítulo III, § 11, a capítulo IV, § 6; asimismo capítulo X, § 4 a 11; ver esp. el capítulo IV, § 5). Sin embargo, tanto Descartes como Locke siguieron siendo esencialistas, especialmente este último; el propio esencialismo fue atacado por Hobbes (véase la nota 33 más arriba) y por Berkeley, de quien podría decirse que fue uno de los primeros en sostener un *nominalismo metodológico,* con entera prescindencia de su nominalismo ontológico. Para los papeles desempeñados por Descartes y Berkeley en este asunto, ver también la nota 7 (2) al capítulo 25.

(2) De los demás críticos de la teoría platónico-aristotélica de la definición, sólo mencionaremos a Teopompus (citado por Epicteto, II, 17, 410; ver Grote, *Plato,* I, 324). Me parece perfectamente probable, contra la opinión general, que el propio Sócrates no haya sido partidario de la teoría de las definiciones; lo que Sócrates parece haber combatido es la solución meramente verbal de los problemas éticos; y sus definiciones de los términos o las tentativas de definirlos pueden considerarse, si se tienen en cuenta sus resultados negativos, como otros tantos intentos de destruir los prejuicios verbalistas.

(3) Quisiera agregar aquí que pese a toda esta crítica estoy dispuesto a admitir el mérito de Aristóteles. Él es, indudablemente, el fundador de la lógica, y hasta los *Principia Mathematica* puede decirse que toda la lógica no es sino la elaboración y generalización de las bases sentadas por Aristóteles. (A mi entender, ya se ha iniciado una nueva época en la lógica, aunque no con los llamados sistemas «no aristotélicos» o «polivalentes», sino más bien con la clara distinción entre el «lenguaje-objeto» y el «metalenguaje»). Además, Aristóteles tiene el inestimable mérito de haber tratado de moderar el idealismo mediante su juicioso enfoque según el cual todas las cosas individuales son «reales» (y sus «formas» y «materia» sólo constituyen aspectos o abstracciones de las mismas). <<

[55] Es bien clara la influencia del platonismo hebraico, especialmente sobre el Evangelio de San Juan; y si bien esta influencia no es tan perceptible, probablemente, en los primeros Evangelios, esto no quiere decir que falte por completo. Sin embargo, esto no impide que los Evangelios exhiban una tendencia evidentemente antiintelectualista y enemiga del filosofar. No únicamente eluden toda apelación a la especulación filosófica, sino que se muestran francamente contrarios a la erudición y a la dialéctica, por ejemplo, la de los «escribas»; y la erudición significa, en esta época, la interpretación de las escrituras en un sentido dialéctico y filosófico y, especialmente, en el sentido de los neoplatónicos. <<

[56] El problema del nacionalismo y la superación del tribalismo hebreo local por el internacionalismo desempeña un importante papel en la historia inicial del cristianismo; en los *Hechos* (especialmente 10, 15 y sigs.; 11, 118; ver también *San Mateo,* 3, 9, y la polémica en torno a los tabúes alimenticios tribales, en los *Hechos,* 10, 10-15), pueden hallarse los ecos de estas luchas. Es interesante que este problema surja conjuntamente con el problema social de la riqueza y la pobreza, y con el de la esclavitud; ver *Gálatas* 3, 28; y especialmente los *Hechos,* 5, 1-11, donde se califica de pecado mortal la retención de la propiedad privada.

En cuanto a la supervivencia del tribalismo hebreo detenido y petrificado, es de sumo interés leer las narraciones de la vida del Ghetto tales como, por ejemplo, las contenidas en la autobiografía de L. Infield, *Quest.* (Quizá pudiera trazarse un paralelo con la forma en que las tribus escocesas procuraron aferrarse a su vida tribal). <<

[57] La cita corresponde a Toynbee, *A Study of History,* vol. VI, pág. 202; el pasaje se ocupa de los motivos que tuvieron los emperadores romanos para perseguir al cristianismo, sobre todo teniendo en cuenta que aquellos eran sumamente tolerantes en materia de religión. «El elemento del cristianismo —expresa Toynbee— que el gobierno del Imperio no podía tolerar era la negativa cristiana a aceptar la pretensión del gobierno de que éste se hallaba facultado para forzar a sus súbditos a actuar contra su conciencia… Lejos de detener la propagación del cristianismo, los martirios resultaron eficacísimos agentes de conversión…»<<

[58] Para la antiiglesia neoplatónica de Juliano, con su jerarquía platonizante y su ataque contra los «ateos», es decir, contra los cristianos, véase por ejemplo Toynbee, *op. cit.,* V, págs. 565 y 584; no estará de más citar un pasaje de J. Ceffken (citado por Toynbee, *loc. cit).:* «Con Iámblico [un filósofo pagano y místico del número, fundador de la escuela siria de los neoplatónicos, que vivió por el año 300 de nuestra era] se elimina… la experiencia religiosa individual. Su lugar pasa a ser ocupado por una iglesia mística con sacramentos, por un escrupuloso rigor en el cumplimiento de las formas del culto, por un ritual íntimamente emparentado con la magia, y por un clero… Las ideas de Juliano sobre la elevación del sacerdocio reproducen… exactamente el punto de vista de Iámblico, cuyo celo por los sacerdotes, por los detalles de las formas del culto y por una sistemática doctrina ortodoxa han preparado el terreno para la construcción de una iglesia pagana». Podemos reconocer en estos principios de los platónicos y de Juliano el desarrollo de la tendencia auténticamente platónica (y quizá también hebraica; véase la nota 56 a este capítulo) a resistir la revolucionaria religión de la conciencia individual y del humanitarismo, deteniendo todo cambio e introduciendo una rígida doctrina preservada de toda impureza por una casta de sacerdotes filósofos y mediante la protección de tabúes inflexibles. (Véase el texto correspondiente a las notas 14 y 18-23 del capítulo 5, y el capítulo 8, especialmente el texto correspondiente a la nota 34). Con la persecución por parte de Justiniano de los no cristianos y herejes *y* su prohibición de la filosofía en el año 529, se invierten los papeles: ahora es el cristianismo el que adopta los métodos totalitarios, procurando alcanzar el control de la conciencia por medios violentos. Comienza la edad de las sombras. <<

[59] En cuanto a *la* advertencia de Toynbee de no interpretar el surgimiento del cristianismo en el sentido del consejo de Pareto (para el cual, véase las notas 65 al capítulo 10 y 1 al capítulo 13), ver, por ejemplo, *A Study of History,* V, 709. <<

[60] Para la cínica doctrina de Critias, Platón y Aristóteles de que la religión es el opio de los pueblos, véase las notas 5 a 18 (especialmente 15 y 18) al capítulo 8. (Ver asimismo Aristóteles, *Tópicos*, I, 2, 101a30 y sigs). Para ejemplos posteriores (Polibio y Estrabón), ver, por ejemplo, Toynbee, *op. cit.,* V, 646 y sig., 561. Toynbee cita de Polibio (*Historiae,* VI, 56) lo siguiente: «El punto en que la constitución romana supera netamente a las demás es, a mi juicio, el tratamiento de la religión… Los romanos se las han compuesto para forjar, a partir de la superstición…, el principal vínculo de su ordenamiento social», etc. Y de Estrabón: «Al populacho… no se le puede inducir a responder al llamado de la Razón Filosófica… Cuando se trata con gente de esa ralea no se puede prescindir de la superstición», etc. En vista de esta larga serie de filósofos platonizantes que predican que la religión es «el opio de los pueblos», no logro descubrir por qué puede tacharse de *anacrónica* la imputación de motivos similares a Constantino.

Cabe mencionar que es de un formidable adversario de quien Toynbee viene a decir, indirectamente, que carece de sentido histórico; nos referimos a Lord Acton. En efecto, refiriéndose a la relación de Constantino con los cristianos, escribe (véase su *History of Freedom,* 1909, págs. 30 y sig.; la cursiva es mía): «Constantino, al adoptar su fe, no se proponía ni abandonar los planes políticos de su predecesor ni renunciar al hechizo de la autoridad arbitraria, *sino fortalecer su trono con el apoyo de una religión*, que había asombrado al mundo por su poder de resistencia…». <<

[61] Claro está que esto no me impide admirar las catedrales medievales y reconocer la grandeza y el carácter único de la artesanía de la Edad Media. Pero creo que el esteticismo jamás debe usarse como argumento contra el humanitarismo.

La simpatía por la Edad Media parece comenzar con el movimiento romántico alemán y se ha puesto de moda con el renacimiento de este movimiento romántico del cual, por desgracia, somos testigos actualmente. Claro está que se trata de un movimiento antirracionalista; en el capítulo 24 lo analizaremos, si bien desde otro punto de vista.

Las dos actitudes hacia la Edad Media, el racionalismo y el irracionalismo, corresponden a dos *interpretaciones de la «historia»* (véase el capítulo 25).

(1) La interpretación racionalista de la historia mira con simpatía y esperanza aquellos períodos en que el hombre procuró considerar racionalmente los problemas humanos. Para ella, la Gran Generación y Sócrates en particular, el cristianismo primitivo (hasta Constantino), el Renacimiento, el período del Iluminismo y la ciencia moderna forman parte de un movimiento frecuentemente interrumpido y representan el esfuerzo de los hombres por liberarse, por desembarazarse de las rejas de la sociedad cerrada y por formar una sociedad abierta. Quienes piensan así son conscientes de que este movimiento no representa una «ley del progreso» o cosa alguna de esa suerte, sino que depende exclusivamente de nosotros mismos y está condenado a desaparecer si no lo defendemos contra sus enemigos, así como también contra la pereza y la indolencia. Y ven en los períodos intermedios épocas sombrías, saturadas de autoridades platonizantes, jerarquías sacerdotales y órdenes tribalistas de caballería.

Lord Acton *(op. cit.,* pág. 1; la cursiva es mía) ha realizado una formulación clásica de esta interpretación: «La libertad, junto con la religión, ha sido el motivo de muchas buenas acciones, pero también el pretexto corriente de muchos crímenes, desde que se sembró la primera semilla en Atenas, hace ya 2560 años… En toda época su progreso ha sido dificultado por sus

enemigos naturales, por la ignorancia y la superstición, por la codicia de conquistas y por el amor a la comodidad, por el deseo de poder de los fuertes y el deseo de alimentos de los débiles. Durante largos intervalos se ha mantenido completamente detenido… Ningún obstáculo ha sido más constante o más difícil de vencer que la incertidumbre y la confusión en cuanto a la naturaleza de la verdadera libertad. *Si los intereses hostiles han provocado grandes daños, es menor, sin embargo, que el acarreado por las falsas ideas».*

Es extraña la fuerza con que se impone el sentimiento de oscuridad prevaleciente en la Edad Media. Su ciencia y su filosofía parecen hallarse igualmente obsesionadas por la idea de que *la verdad, conocida en una época anterior, había sido perdida posteriormente.* Esto se manifiesta en la creencia en el secreto perdido de la antigua piedra filosofal, y en la antigua sabiduría de la astrología, así como también en la creencia de que una idea no puede tener valor alguno si es nueva y de que toda teoría exige el respaldo de una autoridad antigua (Aristóteles y la Biblia). Y sin embargo, quienes creían que la llave secreta de la sabiduría se había perdido en épocas pretéritas, tenían razón. En efecto, ¿qué otra puede ser esa llave sino la fe en la razón y la libertad? Es la libre competencia del pensamiento, competencia que no puede existir sin libertad.

(2) La otra interpretación concuerda con la de Toynbee al ver, tanto en el racionalismo griego como en el moderno (a partir del Renacimiento), una *aberración* de la senda de la fe. «A los ojos de quien escribe estas líneas —expresa Toynbee *(A Study of History,* vol. V, págs. 6 y sig., nota al pie; la cursiva es mía)— el elemento racionalista común que se advierte en la civilización helénica y la occidental no es tan distintivo como para diferenciar a estas dos sociedades de todos los demás representantes de la especie… si miramos al elemento cristiano de nuestra civilización occidental como la esencia de la misma, entonces nuestra reversión al helenista podría considerarse no la materialización de la capacidad potencial de la cristiandad occidental, *sino una aberración de la senda adecuada para el desarrollo occidental; de hecho, un paso en falso que ahora podrá o no* ser desandado».

En franco contraste con Toynbee, yo no dudo un minuto que sea posible desandar este paso y volver a la jaula, a la opresión, a la superstición y a las pestes de la Edad Media. Pero creo que sería mucho mejor no hacerlo y afirmo que debemos depender exclusivamente de nuestras propias decisiones y no del esencialismo historicista o, como dice Toynbee (ver también la nota 49 (2) a este capítulo), de «la cuestión de cuál es el carácter esencial de la Civilización Occidental».

(Los pasajes de Toynbee aquí citados forman parte de su respuesta a una carta del doctor E. Bevan, y esta última, es decir, la primera de las dos cartas citadas por Toynbee, me parece un claro exponente de lo que hemos denominado la interpretación racionalista). <<

[62] Las citas corresponden a H. Zinsser, *Rats, Lice and History* (1937), págs. 80 y 83; la cursiva es mía.

En cuanto a la observación contenida en el texto, al final de este capítulo, de que la ciencia y la moral de Demócrito todavía perduran en nosotros, cabe mencionar que existe una conexión histórica directa que conduce de Demócrito y Epicuro, vía Lucrecio no sólo a Gassendi, sino también, indudablemente, a Locke. «Los átomos y el vacío» es la frase característica cuya presencia revela siempre el influjo de esta tradición, y por regla general la filosofía natural de los «átomos y el vacío» marcha del brazo con la filosofía moral de un hedonismo o utilitarismo altruista. En cuanto al hedonismo y al utilitarismo, creo que es ciertamente necesario reemplazar su principio: *aumentemos el placer*, por otro más acorde probablemente con las ideas originales de Demócrito y Epicuro, más modesto y mucho más urgente; me refiero al principio que nos exige *disminuir el dolor*. A mi juicio (véase los capítulos 9, 24 y 25) no sólo es imposible sino también peligroso intentar aumentar el placer o la felicidad de la gente, puesto que toda tentativa de esta naturaleza debe conducir forzosamente al totalitarismo. Pero casi no cabe ninguna duda de que la mayoría de los discípulos de Demócrito (hasta Bertrand Russell, quien todavía se interesa por los átomos, la geometría y el hedonismo) no tendrían nada que objetar a este replanteamiento de su principio del placer. <<

[*] *Nota general a este capítulo.* Dondequiera que ha sido posible, me he referido en estas notas a las *Selections,* es decir, *Hegel: Seletions (Selecciones de Hegel),* editadas por J. Loewenberg, 1929. (De *The Modern Student's Library of Philosophy).* Esta excelente y accesible selección contiene gran número de los pasajes más típicos de Hegel, de tal modo que en muchos casos me ha sido posible extraer las citas de los mismos. Las citas de las *Selections* irán acompañadas, sin embargo, de referencias a las ediciones de los textos originales. Siempre que me ha sido posible me he referido a W. W. es decir, a *Hegel's Sämtliche Werke, herausgegeben von H. Glockner,* Stuttgart (desde 1927 en adelante). Sin embargo, hacemos referencia a una importante versión de la *Encyclopedia,* que no ha sido incluida en W. W., de la forma siguiente: *«Encycl.* 1870», es decir, G. W. F. Hegel, *Encyclopädie, herausgegeben von K. Rosenkranz,* Berlín, 1870. Los pasajes procedentes de la *Filosofía del Derecho (Philosophy of Law o Philosophy of Right)* han sido citados por d número de parágrafos, indicando la letra L que el pasaje pertenece a las notas agregadas por Gans en su edición de 1833. No siempre he conservado la redacción de los traductores. <<

[1] En su disertación inaugural, *De Orbitis Planetarum;* 1801. (El asteroide Ceres había sido descubierto el 19 de enero de 1801). <<

[2] Demócrito, fragm., 118 (D^{2}); véase el texto de la nota 29 al capítulo 10.
<<

[3] Schopenhauer, *Grundprobleme* (4.° ed., 1890, 147); véase la nota 53 al capítulo 11. <<

[4] Toda la filosofía de la naturaleza está saturada de definiciones de este tipo. H. Stafford Hatfield, por ejemplo, traduce así la definición que da Hegel del calor (véase su traducción de Bavink, *The Anatomy of Modern Science,* pág. 30): «El calor es la autorrestauración de la materia en su amorfismo, su liquidez el triunfo de su homogeneidad abstracta sobre lo definido específico, y su continuidad abstracta, de existencia autónoma pura, como negación de la negación, entra aquí en actividad». Del mismo tenor es la definición que nos da Hegel de la electricidad.

Para la cita siguiente, ver las *Briefe* de Hegel, I, 373, citado por Wallace, *The Logic of Hegel* (versión inglesa, págs. XIV y sigs., la cursiva es mía). <<

[5] Véase Falkenberg, *History of Modern Philosophy* (6.ª ed. alemana, 1908, 612; véase la traducción inglesa de Armstrong, 1895, 632). <<

[6] Me refiero a las diversas filosofías de la «evolución», el «progreso» o el «surgimiento», como las de H. Bergson, S. Alexander Mariscal Smuts, o A. N. Whitehead. <<

[7] El pasaje ha sido citado y analizado en la nota 43 (2), más adelante. <<

[8] Para las ocho citas de este parágrafo, véase *Selections,* págs. 389 (= W W, VI, 71), 447, 443, 446 (tres citas); 388 (dos citas) (= W W, IX, 70). Los pasajes corresponden a la *Filosofía del Derecho* (272L, 258L, 269L, 270L); la primera y la última proceden de *Filosofía de la Historia.*

En cuanto al holismo de Hegel y a su teoría orgánica del Estado, ver por ejemplo su referencia a Menenius Agrippa *(Livio,* II, 32; para una crítica, ver la nota 7 al capítulo 10) en la *Filosofía del Derecho,* § 269L; y para su formulación clásica de la oposición entre el poder de un cuerpo organizado y la débil «masa o suma de unidades atómicas», ver el final del § 290L (véase también la nota 70 a este capítulo).

Otros dos puntos sumamente importantes en que Hegel adopta las enseñanzas políticas de Platón son: (1) la teoría del soberano único, de los pocos y de los muchos; ver, por ejemplo, *op. cit.,* § 273: el monarca es *una* persona; los *pocos* hacen su aparición en escena con el poder ejecutivo, y los *muchos*... con el legislativo; también se refiere a «los muchos» en el § 301, etc. (2) La teoría de la oposición entre conocimiento y opinión (véase el análisis de *op. cit.,* § 270, acerca de la *libertad de pensamiento,* en el texto comprendido entre las notas 37 y 38, más abajo), que Hegel emplea para caracterizar la opinión pública como la «opinión de la mayoría», o incluso como el «capricho de la mayoría»; véase *op. cit.*, § 316 y sigs., y la nota 76, más abajo.

Para la interesante crítica que hace Hegel de Platón y el giro todavía más interesante que le da a su propia crítica, véase la nota 43 (2) a este capítulo.
<<

[9] Para esas observaciones, véase especialmente el capítulo 25. <<

[10] Véase *Selections,* XII (J. Loewenberg en la Introducción a *Selections).*
<<

[11] No me refiero tan sólo a sus predecesores filosóficos inmediatos (Herder, Fichte, Schlegel, Schelling y, especialmente, Schleiermacher), o a las fuentes antiguas (Heráclito, Platón, Aristóteles), sino también, especialmente, a Rousseau, Spinoza, Montesquieu, Herder, Burke (véase la sección IV de este capítulo), y al poeta Schiller. La deuda de gratitud de Hegel con Rousseau, Montesquieu (véase *El Espíritu de las Leyes,* XIX, 4 y sig). y Herder, por su *Espíritu de la Nación,* es obvia. Sus relaciones con Spinoza son de un carácter diferente. Hegel adopta o, mejor dicho, adapta dos ideas importantes del determinista Spinoza, La primera es la de que no existe libertad sino en el reconocimiento racional de la necesidad de todas las cosas y en el poder que la razón, mediante ese reconocimiento, puede ejercer sobre las pasiones. Hegel desarrolla esta idea llevándola a la identificación de la razón (o el «Espíritu») con la libertad, y a la enseñanza de que la libertad es la verdad de la necesidad *(Selections,* 213; *Encycl,* 1870, pág. 154). La segunda idea es la del extraño positivismo moral de Spinoza, la doctrina de que el derecho es la fuerza, teoría que se esforzó por emplear para combatir lo que él llamaba tiranía, es decir, la tentativa de detentar más poder del que realmente se posee. Siendo la libertad de pensamiento la principal preocupación de Spinoza, enseñó que ningún gobernante puede forzar los pensamientos de los hombres (porque los pensamientos son libres) y que toda tentativa de alcanzar lo imposible es de carácter tiránico. Sobre esta teoría fundamentó el poder del Estado secular (que no habría de restringir —según creía ingenuamente— la libertad de pensamiento) en oposición al de la Iglesia. También Hegel defendió al Estado contra la Iglesia y se adhirió de palabra a la exigencia de la libertad de pensamiento, cuya enorme significación política no tardó en comprender (véase el Prefacio a la *Fil. del Derecho);* pero al mismo tiempo pervirtió esta idea, sosteniendo que el Estado debe decidir lo que es verdadero y lo que es falso, pudiendo suprimir lo que considera falso (ver el análisis de la *Fil. del Derecho,* § 270, en el texto entre las notas 37 y 38, más abajo). De Schiller, Hegel tornó (al pasar sin el menor reconocimiento o indicación de

que lo estaba citando) su famosa sentencia de que «la historia del mundo es el tribunal de la justicia universal». Pero esta sentencia (al final del § 340 de la *Fil. del Derecho;* véase el texto correspondiente a la nota 26) entraña una buena dosis de la filosofía política historicista de Hegel; no sólo su culto al éxito y, de este modo, al poder, sino también su peculiar positivismo moral y su teoría de la razonabilidad de la historia.

La cuestión de si Hegel sufrió o no la influencia de Vico, no parece decidida todavía (la traducción alemana de Weber de la *Nueva Ciencia* fue publicada en 1882). <<

[12] Schopenhauer era un ardiente admirador no sólo de Platón sino también de Heráclito. Así, creía que la multitud se llena el vientre como las bestias; adoptó la afirmación de Bias: «Todos los hombres son malvados», como divisa, y estaba persuadido de que la aristocracia platónica era el mejor gobierno. Al mismo tiempo, aborrecía el nacionalismo y en particular el nacionalismo germano. Schopenhauer era cosmopolita. Las expresiones casi repulsivas de su temor y odio a los revolucionarios de 1848, quizá puedan explicarse parcialmente por la aprensión a perder su independencia bajo los gobiernos «del populacho», y en parte también por su odio a la ideología nacionalista del movimiento. <<

[13] En cuanto a la sugerencia de esta definición (tomada de *Cimbelina,* acto V, escena 4) por parte de Schopenhauer, ver su *Voluntad en la naturaleza (Will in Nature,* 4.ª ed., 1878), pág. 7. Las dos citas siguientes corresponden a sus *Obras* (2.ª edición inglesa, 1888), vol. V, 103 y sig., y vol. II, págs. XVII y sig. (es decir, el Prefacio a la 2.ª edición de *El mundo como voluntad y representación;* la cursiva es mía). Creo que cualquiera que haya estudiado a Schopenhauer tendrá que reconocer su sinceridad y veracidad. Véase también el juicio de Kierkegaard, citado en el texto correspondiente a las notas 19-20 del capítulo 25. <<

[14] La primera publicación de Schwegler (1839) era un ensayo en memoria de Hegel. La cita procede de la *Historia de la Filosofía,* versión inglesa de H. Stirling, 7.ª edición, pág. 322. <<

[15] «El primero que dio a conocer al público inglés la poderosa enunciación de los principios de Hegel, fue el doctor Hutchinson Stirling», declara E. Caird *(Hegel,* 1993, Prefacio, pág. VI), lo cual demuestra que Stirling era tomado completamente en serio. La cita siguiente corresponde a las *Notas* de Stirling, a la *Historia* de Schwegler, pág. 429. Cabe señalar que el epígrafe del presente capítulo ha sido tomado de la página 441 de la misma obra. <<

[16] He aquí lo que dice Stirling *(op. cit.,* 441): «Lo más importante para Hegel, en última instancia, era ser un buen ciudadano y, a sus ojos, quien ya lo era no tenía por qué dedicarse a la filosofía. Así, en una carta a M. Duboc, en respuesta a otra donde aquél le planteaba una cantidad de dificultades en relación con su sistema filosófico, le declara que, como *jefe* de hogar y buen padre de familia dotado de una fe inconmovible, tiene ya más que suficiente sin necesidad de dedicarse a la filosofía, que sólo debe considerar… un lujo intelectual». De este modo, según Stirling, *a Hegel no le interesaba aclarar las dificultades de su sistema, sino tan sólo convertir a los «malos» ciudadanos en «buenos».* <<

[17] La cita que sigue pertenece a Stirling, *op. cit.,* 444 y sig. Stirling continúa la última frase citada en el texto del modo siguiente: «Mucho es lo que he recibido de Hegel y siempre le estaré profundamente reconocido por eso, pero mi situación en este sentido ha sido simplemente la de aquel que al tornar inteligible lo ininteligible le presta un servicio al público». Y concluye el párrafo diciendo: «Considero que mi propósito general… es idéntico al de Hegel… a saber, el de un filósofo cristiano». <<

[18] Véase, por ejemplo, *A Textbook of Marxist Philosophy.* <<

[19] Transcribo este pasaje del interesantísimo estudio de E. N. Anderson, *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia,* 1806-1815 (1939), pág. 270. El análisis de Anderson censura al nacionalismo y pone claramente de manifiesto su elemento neurótico e histérico (véase por ejemplo, la pág. 6 y sig).. Y sin embargo, no puedo estar completamente de acuerdo con su actitud. Conducido quizá por el deseo de objetividad del historiador, parece tomar demasiado en serio el movimiento nacionalista. Y, más específicamente, no puedo estar de acuerdo con su condenación del rey Federico Guillermo por su falta de comprensión del movimiento nacionalista. «Federico Guillermo carecía de capacidad para apreciar la grandeza», expresa Anderson en la página 271, «ya fuera en un ideal o en una acción. Las puertas del nacionalismo que las pujantes literatura y filosofía germanas abrieron con tanto brillo para otros, para él permanecieron cerradas». Con mucho, lo mejor de la literatura y la filosofía alemanas era antinacionalista; tanto Kant como Schopenhauer eran antinacionalistas e incluso Goethe se mantuvo a prudente distancia del movimiento; además, no se justifica exigirle a nadie y menos todavía a un individuo simple, cándido y conservador como el rey, la manifestación de un interés especial por la palabrería de Fichte. Son muchos, sin duda, los que estarán de acuerdo con el juicio del rey cuando habló *(loc. cit).* del «garabateo excéntrico en boga». Si bien estoy de acuerdo en que el espíritu conservador del rey fue muy poco feliz, siento el mayor respeto por su simplicidad y por su resistencia a dejarse llevar por la ola de la histeria nacionalista. <<

[20] Véase *Selections,* XI (J. Loewenberg en la introducción a *Selections)*. <<

[21] Véase las notas 19 al capítulo 5 y 18 al capítulo 11 y el texto. <<

[22] Para esta cita ver *Selections,* 103 (= *W W*, III, 116); para la siguiente, ver *Selections,* 130 (= G. W f. Hegel, *Werke,* Berlín y Leipzig, 1832-1887, vol. VI, 224). Para la última cita de este párrafo, ver *Selections,* 131 (= *Werke*, 1832-1887, vol. VI, 224-225). <<

[23] *Véase Selections,* 103 (= *W W*., III, 103). <<

[24] *Véase Selections,* 128 (= *W W*., III, 141). <<

[25] Aludo a Bergson y especialmente a su *Evolución Creadora* (versión inglesa [*Creative Evolution*] de A. Mitchell, 1913). Al parecer, no se ha reconocido en la medida suficiente el carácter hegeliano de esta obra y la verdad es que la lucidez de Bergson y la razonada exposición de su pensamiento hacen difícil advertir frecuentemente lo mucho que su filosofía le debe a Hegel. Pero si consideramos, por ejemplo, que Bergson enseña que *la esencia es cambio,* o si leemos pasajes como el siguiente (véase *op. cit.,* 275 y 278), entonces ya no quedan grandes dudas: «Esencial también es el progreso hacia la reflexión. Si nuestro análisis es correcto, debe ser la conciencia o más bien la superconciencia, la que está en el origen de la vida… La conciencia corresponde exactamente a la facultad de elección del ser vivo, y coexiste con la orla de los actos posibles que rodean a la acción real: *conciencia es sinónimo* de invención y de *libertad».* (La cursiva es mía). La identificación de la conciencia (o el Espíritu) con la libertad constituye la versión hegeliana de Spinoza. Y va tan lejos que pueden hallarse algunas teorías, en Hegel, que prácticamente podrían describirse como «inconfundiblemente bergsonianas»; por ejemplo, la de que «la esencia misma del Espíritu es actividad; materializa su capacidad potencial; hace de sí mismo su propia proeza, su propia obra…» *(Selections,* 435 = *W W*, XI, 113). <<

[26] Véase las notas 21 a 24 del capítulo 11 y el texto. He aquí otro pasaje característico (véase *Selections,* 409 = *W W*, XI, 89): «El principio del *Desarrollo* involucra también la existencia de un germen latente del ser, una capacidad o potencialidad que se esfuerza por materializarse». Para la cita que se transcribe más adelante en el mismo parágrafo, véase *Selections,* 468 (es decir, *Fil. del Derecho,* § 340; ver también la nota 11, más arriba). <<

[27] Por otro lado, si se considera que más de una vez se ha aclamado ruidosamente como original a un hegelianismo de segunda mano, esto es, a un fichteísmo y aristotelismo de tercera o cuarta mano, quizá sea demasiado severo decir que Hegel no fue original. (Pero véase la nota 11). <<

[28] Véase la *Critica de la razón pura* de Kant, 2.ª edición, página 514; ver también la página 518 (final de la sección 5); para el epígrafe de mi Introducción, ver la carta de Kant a Mendelssohn, fechada el 8 de abril de 1766. <<

[29] Véase la nota 53 al capítulo 11 y el texto. <<

[30] Quizá sea razonable suponer que lo que puede llamarse el «espíritu de un idioma» sea en gran medida la *norma tradicional de claridad* introducida por los grandes escritores de ese idioma particular. Existen algunas otras normas tradicionales en todo idioma, aparte de la claridad; por ejemplo, las de la simplicidad, el ornato, la brevedad, etc.; pero insistimos en que quizá la más importante de todas sea la de la claridad, pues constituye un patrimonio cultural que debe ser celosamente custodiado. El idioma es una de las instituciones más significativas de la vida social y su claridad es condición indispensable para su funcionamiento como medio de comunicación racional. Su empico para la comunicación de los sentimientos es mucho menos importante, pues poseemos otros medios para expresarlos.

* Quizá convenga decir que Hegel —que había adquirido a través de Burke alguna noción de la importancia del crecimiento histórico de las tradiciones — destruyó considerablemente la tradición intelectual fundada por Kant, tanto con su doctrina de «la astucia de la razón» que se pone de manifiesto en la pasión (ver las notas 82, 84 y el texto), como con su método concreto de argumentación. Pero no termina aquí su influjo. Con su relativismo histórico —la teoría de que la verdad es relativa y depende del espíritu de la época contribuyó a destruir la tradición de la búsqueda de la verdad y del respeto por la verdad. Ver también la sección IV de este capítulo y mi artículo *«Towards a Rational Theory of Tradition»* (en *The Rationalist Anual,* 1949).*<<

[31] Las tentativas de refutar la dialéctica de Kant (la teoría de las Antinomias) parecen sumamente raras. En Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación,* puede hallarse una seria crítica tendente a aclarar y replantear los argumentos de Kant, así como también en la obra de J. F. Fries, *New or Anthropological Critique of Reason,* 2.ª edición alemana, 1828, págs. XXIV y sigs. He procurado reinterpretar el argumento de Kant partiendo de la base de que tenía razón al considerar que la especulación no podía establecer nada definitivo allí donde la experiencia no podía contribuir a eliminar las teorías falsas (véase *Mind,* 49, 417. En el mismo de *Mind,* págs. 204 y sigs., hay una cuidadosa e interesante crítica del razonamiento de Kant, de M. Fried). Para una tentativa de extraerle sentido a la teoría dialéctica de la razón de Hegel, así como también a su interceptación colectivista de la razón (su «espíritu objetivo»), ver el análisis de aspecto social o interpersonal del método científico en el capítulo 23 y la interpretación correspondiente de la «razón», en el capítulo 24. <<

[32] Puede encontrarse una justificación detallada de este juicio en mi artículo: *What is Dialectic? (Mind,* 49, 1940, págs. 403 y sigs.; ver especialmente la última frase en la página 410). Ver también un juicio análogo bajo el título: *Are Contradictions Embracing?* (Posteriormente apareció en *Mind,* 52, 1943, págs. 47 y sigs. Después de escrito, recibí la *Introducción a la Semántica,* de Carnap, 1942, donde se utiliza por primera vez el término «comprehensivo» *(comprehensive)* que parece ser preferible a «inclusivo» *(embracing).* Ver especialmente el § 30 del libro de Carnap.

En el artículo *What is Dialectic?* hemos tratado muchos problemas que sólo se rozan en este libro, especialmente la transición de Kant a Hegel, la dialéctica de Hegel y su filosofía de la identidad. Si bien hemos repetido aquí algunas afirmaciones del trabajo anterior, en lo fundamental las dos exposiciones de este asunto se complementan mutuamente. Véase asimismo las notas siguientes, hasta la 36. <<

[33] Véase *Selections,* XXVIII. (la cita en alemán; para citas similares, ver *W W*, IV, 618, y *Werke,* 1832-1887, volumen VI, 259. En cuanto a la idea del *dogmatismo dos veces dogmático* que mencionamos en este párrafo, véase *Whal is Dialectic?,* pág. 417, ver también la nota 51 al capítulo 11. <<

[34] Véase *What is Dialectic?,* especialmente desde la pág. 414, donde se plantea por primera vez el problema de «cómo puede nuestra mente aprehender el mundo», hasta la página 240. <<

[35] «Toda cosa concreta es una Idea», dice Hegel. Véase *Selections,* 103 (= *W W*, III, 116); y de la perfección de la Idea se sigue el positivismo moral. Ver también *Selections,* 388 (= *W W*, XI, 70), y también el último pasaje citado en el texto correspondiente a la nota 8; ver, además, el § 6 de la *Encycl.* y el Prefacio, así como también el § 270L, de la *Filosofía del Derecho.* Casi no hace falta decir el «Gran Dictador» del párrafo anterior constituye una alusión a la película de Chaplin. <<

[36] Véase *Selections,* 103 (= *W W*, III, 116). Ver también *Selections,* 128, § 107 (= *W W*, III, 142).

Claro está que la filosofía de la identidad, de Hegel, revela la influencia de la teoría mística del conocimiento, de Aristóteles, esto es, la teoría de la unidad del sujeto cognoscente y el objeto conocido. (Véase las notas 33 al capítulo 11, 59-70 al capítulo 10 y 4, 6, 29 a 32 y 58 al capítulo 24).

Cabe agregar a las observaciones formuladas en el texto acerca de la filosofía de la identidad, de Hegel, que éste creía, al igual que la mayoría de los filósofos de su tiempo, que la lógica era la teoría del pensar o el razonar (ver *What is Dialectic?,* pág. 418). Esto, junto con la filosofía de la identidad, trae como consecuencia el que la lógica sea considerada la teoría de la razón, de las Ideas o nociones, o de lo Real. De la premisa ulterior de que el pensamiento se desarrolla dialécticamente, Hegel logra deducir que la razón, las Ideas o nociones y lo Real se desarrollan también dialécticamente, obteniendo finalmente la ecuación *lógica = Dialéctica* y *Lógica = Teoría de la Realidad.* Esta última teoría es conocida como el *panlogismo* de Hegel.

Por otro lado, Hegel puede derivar también de estas premisas que las nociones se desarrollan dialécticamente, es decir, que son capaces de una suerte de autocreación y autodesarrollo a partir de la nada. (Comienza este proceso con la Idea del Ser que presupone su opuesto, es decir, la Nada, y crea la transición de la Nada al Ser, es decir, el Devenir). Existen dos móviles para esta tentativa de desarrollar las nociones de la nada. Uno de ellos es la idea equivocada de que la filosofía debe comenzar sin ninguna presuposición. (En época reciente, Husserl ha incurrido nuevamente en este error; se analiza este tema en el capítulo 24; véase la nota 8 a dicho capítulo y el texto). Esto lleva a Hegel a tomar la «nada» como punto de partida. El otro móvil es la esperanza de brindar un desarrollo y justificación sistemáticos de la tabla kantiana de las categorías. Kant había observado que las dos primeras categorías de cada grupo se oponían mutuamente y

que la tercera constituía una especie de síntesis de la primera. Esta observación (y la influencia de Fichte) hizo concebir a Hegel esperanzas de derivar todas las categorías «dialécticamente» de la nada y justificar, de este modo, la «necesidad» de todas las categorías. <<

[37] Véase *Selections,* XVI (= *Werke,* 1832-1887, VI, 153-154). <<

[38] Véase Anderson, *Nationalism,* etc., 294. El rey prometió la constitución el 22 de mayo de 1815. El cuento de la «constitución» y el médico de la corte parece habérsele atribuido a la mayoría de los príncipes de ese período (por ejemplo, Francisco I y también a su sucesor, Ferdinando I de Austria). La cita siguiente es de *Selections,* 246 y sig. (= *Encycl.,* 1870, págs. 437-438). <<

[39] Véase *Selections,* 248 y sig. (= *Encycl.,* 1870, págs. 437-438; la cursiva es parcialmente mía. <<

[40] Véase la nota 25 al capítulo 11. <<

[41] Para la *paradoja de la libertad,* véase la nota 43, (1) más abajo; los cuatro párrafos del texto que preceden a la nota 42 al capítulo 6; las notas 4 y 6 al capítulo 7, la nota 7 al capítulo 24, y los pasajes del texto. (Ver, asimismo, la nota 20 al capítulo 17). Para el nuevo enunciado dado por Rousseau a la paradoja de la libertad, véase el *Contrato Social,* libro I, capítulo VIII, segundo párrafo. Para la solución de Kant, véase la nota 4 al capítulo 6. Hegel alude frecuentemente a esta solución kantiana (véase la *Metafísica de la moral,* de Kant, Introducción a la *Teoría del Derecho,* § C; *Obras,* ed, por Cassirer, VII, pág. 31), por ejemplo en su *Filosofía del Derecho,* § 29, Y § 270, donde, siguiendo a Aristóteles y Burke (véase la nota 43 al capítulo 6 y el texto), trata de rebatir la teoría (original de Licofrón y Kant) de que «la función específica del Estado consiste en proteger la vida, la propiedad y los caprichos de las personas», como dice burlonamente.

Para las dos citas incluidas al principio y al final de este párrafo, Véase *Selections,* 248 y sig. (= *Encycl.* 1870, pág. 439). <<

[42] Para la cita, véase *Selections,* 250 (= *Encycl.* 1870, págs. 440-441). <<

[43] (1) Para las citas siguientes, véase *Selections,* 251 (§ 540 = *Encycl.;* 1870, pág. 441),251 y sig. (la primera frase del § 541 =*Encycl.,* 1870, pág. 442), y 253 y sig. (comenzando en el § 542, la cursiva es parcialmente mía = *Encycl.,* 1870, pág. 443). Éstos son los pasajes de la *Encycl.* El «pasaje paralelo» de la *Filosofía del Derecho* es el correspondiente al § 273 basta el§ 81. Las dos citas corresponden al § 275 y al § 279, final del primer párrafo (la cursiva es mía). Para un uso igualmente dudoso de la paradoja de la libertad, véase *Selections,* 394 (= *W W,* XI, 76): «Si se reconoce como única base de la libertad política el principio del respeto de la libertad individual… entonces no tendremos, hablando con rigor, *Constitución alguna*». Ver también *Selections,* 400 y sig. (= *W W*, XI, 80-81), y 449 (ver la *Fil. del Derecho,* § 274).

El propio Hegel sintetiza su viraje *(Selections,* 401 = *W W*, XI, 82): «En una etapa inicial del análisis establecimos… *primero,* la Idea de la Libertad como el objetivo absoluto y definitivo… *Luego* reconocimos en el Estado el Todo moral y la Realidad de la Libertad…». De tal modo que comenzando con la Libertad, terminamos en el Estado totalitario. Difícilmente pudiera exponerse semejante viraje de forma más cínica.

(2) Para otro ejemplo de viraje dialéctico, esto es, de *la razón a la pasión y la violencia,* ver el final de (e) en la sección V, más abajo, de este mismo capítulo (texto correspondiente a la nota 84). En este sentido, es de particular interés *la crítica que Hegel hace de Platón.* (Ver también las notas 7 y 8, más arriba, y el texto). Hegel, defendiendo de palabra todos los valores modernos y «cristianos» —no sólo la libertad en general, sino basta la «libertad subjetiva del individuo»— censura el holismo o colectivismo de Platón *(Fil. del Derecho,* 187): «Platón… niega el derecho al principio de la personalidad… autosuficiente del individuo, el principio de la libertad subjetiva. Este principio vio sus albores… con la religión cristiana *y*... con el mundo romano». Esta crítica es excelente y demuestra hasta qué punto Hegel conocía el pensamiento platónico; en realidad, la opinión de Hegel sobre Platón concuerda estrechamente con la nuestra. Al lector de Hegel

poco avisado, este pasaje podría parecerle la prueba categórica de que es injusto tachar a Hegel de colectivista. Pero para ello bastaría con sólo volver la atención hacia el § 70L de la misma obra para comprobar que Hegel suscribe la frase colectivista más radical de Platón: «Somos creados en función del todo y no el todo en función de cada uno de nosotros», cuando expresa: «Casi no hace falta decir que una sola persona es algo subordinado y que debe consagrarse como tal al todo ético», es decir, al Estado. He aquí el «individualismo» de Hegel.

Pero entonces, ¿por qué critica a Platón? ¿Por qué subraya la importancia de la «libertad subjetiva»? Los §§ 316 Y317 de la *Filosofía del Derecho* nos brindan la respuesta. Hegel está convencido de que la única forma de evitar las revoluciones es garantizar al pueblo, a manera de válvula de seguridad, un pequeño margen de libertad, siempre que ésta no pase los límites del desahogo inofensivo de los sentimientos personales. Así, escribe *(op. cit.,* §§ 316, 317L, la cursiva es mía): «En nuestros días… el principio de la libertad subjetiva es de una gran importancia y significación… Todo el mundo quiere participar en las discusiones y debates. Pero una vez que han hablado…, la subjetividad de todos queda satisfecha con eso y *se resigna a su suerte.* En Francia, la libertad de expresión ha demostrado ser mucho menos peligrosa que el silencio impuesto por la Fuerza; con este último… la gente tiene que tragárselo todo, en tanto que si se les permite discutir, encuentran un escape y cierta satisfacción para sus sentimientos; *y de esta forma es más fácil llevar adelante cualquier negocio».* Me parece difícil poder superar el cinismo evidenciado por este párrafo en el que Hegel da rienda suelta, con tanto desparpajo, a sus sentimientos con respecto a la «libertad subjetiva» o, como suele llamarla solemnemente, «*el principio del mundo moderno».*

En suma; Hegel concuerda con Platón plenamente, pero le critica a éste el no haber logrado proporcionar a la masa gobernada la ilusión de la «libertad subjetiva». <<

[44] Lo asombroso es que estos despreciables servicios hayan podido tener éxito, que aun gente seria haya podido engañarse con el método dialéctico de Hegel. Cabe mencionar como ejemplo que hasta un luchador por la libertad y la razón, de tantas luces y sentido crítico como C. E. Vaughan, cayó víctima de la hipocresía de Hegel, cuando expresó su fe en la «creencia [de Hegel] en la libertad y el progreso que, *tal como lo demostró el propio Hegel,* constituye… la esencia de su credo». (Vease C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy,* volumen II, 296, la cursive es mía). Debemos admitir que Vaughan criticó su «indebida inclinación hacia el orden establecido» (pág. 178); llegó a decir de Hegel, incluso, que «nadie podía… hallarse más dispuesto… a asegurar al mundo que… debían… aceptarse como indudablemente racionales… las instituciones más retrógradas y opresivas» (pág. 295); no obstante lo cual confiaba en «la propia demostración de Hegel» hasta tal punto que consideró las expresiones de este tipo como meras «extravagancias» (pág. 295), «deficiencias que es fácil disculpar» (pág. 182). Además su comentario más fuerte y mejor justificado sobre el hecho de que Hegel «descubre la última palabra de la sabiduría política, la piedra angular de la historia, en la Constitución Prusiana» (pág. 182), no estaba destinado a ser publicado sin un antídoto impensado que devuelve al lector su confianza en Hegel; en efecto, el editor de los *Studies* póstumos de Vaughan destruye toda la fuerza de este comentario al agregar una nota al pie con referencia a un pasaje de Hegel que es, a su juicio, el aludido por Vaughan (quien no se refiere al pasaje citado aquí, en el texto correspondiente a las notas 47, 48 Y 49), diciendo: «Pero quizá el pasaje no justifique plenamente este comentario…». <<

[45] Ver la nota 36 a este capítulo. Ya en la *Física,* I, 5, de Aristóteles, puede hallarse un indicio de esta teoría dialéctica. <<

[46] Le estoy profundamente reconocido a E. H. Gombrich, quien me permitió adoptar las principales ideas expresadas en este párrafo de su excelente crítica a mi exposición sobre Hegel (que me comunicó por carta).

Para la idea de Hegel de que «el Espíritu Absoluto se pone de manifiesto en la historia del mundo», ver su *Filosofía del Derecho,* § 259L. Para su identificación del «Espíritu Absoluto» con el «Espíritu Universal», ver *op. cit.,* § 339L. Para la idea de que la perfección es el objetivo de la Providencia y para el ataque hegeliano contra la idea (kantiana) de que los designios de la Providencia son inescrutables, ver *op. cit.*, § 343. (Para los interesantes contraataques de M. B. Foster, ver la nota 19 al capítulo 25). Para el empleo que hace Hegel de los silogismos (dialécticos), ver especialmente la *Encyc.,* § 181 «El silogismo es lo racional, y todo lo que es racional»): § 198, donde se describe al Estado como una tríada de silogismos, y § 575 a 577, donde se nos presenta a todo el sistema de Hegel como dicha tríada de silogismos. De acuerdo con este último pasaje, podríamos inferir que «la historia», es el reino del «segundo silogismo» (§ 576); véase *Selections,* 309 y sig. Para el primer pasaje (desde la sección III de la Introducción a la *Philosophy of History),* ver *Selections,* 348 y sig. Para el pasaje siguiente (de la *Encyc).,* ver *Selections,* 262 y sig. <<

[47] Véase *Selections,* 442 (párrafo último = *W W*, XI, 119-120). (La última cita de este párrafo corresponde al mismo pasaje).

En cuanto a los tres pasos, véase *Selections,* 360, 362, 398 (= *W W*, XI, 44, 46, 79-80). Ver asimismo la *Filosofía de la historia,* de Hegel *(Philosophy of History,* versión inglesa de J. Sibree, 1857, citado en la edición de 1914), pág. 110: «Oriente sabía… que sólo *Uno* es libre; el mundo grecorromano, que unos pocos son libres; el mundo germano sabe que *todos* somos libres. Por consiguiente, la primera forma política que observamos en la Historia es el *Despotismo,* la segunda, la *Democracia* y la *Aristocracia,* y la tercera, la *Monarquía*.

(Para un tratamiento ulterior de los tres pasos, véase *op. cit.,* págs. 117, 260 y 354). <<

[48] Para las tres citas siguientes, véase la *Filosofía de la Historia,* de Hegel, 429; *Selections,* 358, 359 (= *W W*,XI, 43-44).

La exposición efectuada en el texto simplifica el asunto en cierta medida, pues Hegel primero divide *(Fil. de la Hist.,* 356 y sigs). el mundo germánico en tres períodos que describe (pág. 358) como los «reinos del Padre, el Hijo y el Espíritu»; y es el reino del Espíritu el que se subdivide nuevamente en los tres períodos mencionados en el texto. <<

[49] Para los tres pasajes siguientes, véase la *Filosofía de la Historia,* págs. 354, 476,476-477. <<

[50] Ver especialmente el texto correspondiente a la nota 73 de este capítulo.
<<

[51] Véase especialmente las notas 48 a 50 del capítulo 8. <<

[52] Véase la *Filosofía de la Historia* de Hegel, pág. 418. (El traductor los convierte en «esclavos germanizados»). <<

[53] Se ha descrito a veces a Masaryk como un «filósofo rey». Pero por cierto que no fue un gobernante de la especie que le hubiera gustado a Platón, pues fundamentalmente era demócrata. Si bien es cierto que le interesaba Platón, lo había idealizado e interpretado democráticamente. Su nacionalismo era una reacción a la opresión nacional y siempre combatió los excesos nacionalistas. Cabe mencionar que su primer trabajo en checoslovaco fue un artículo sobre el patriotismo de Platón. (Véase la biografía de Masaryk por K. Capek, especialmente el capítulo dedicado a la época de sus estudios en la universidad). La Checoslovaquia de Masaryk fue probablemente uno de los Estados mejores y más democráticos que haya existido nunca; pero no obstante ello, se hallaba edificado sobre el principio del Estado nacional, principio que es inaplicable en este mundo. Una federación internacional en la cuenca del Danubio podría haber impedido muchos males. <<

[54] Ver el capítulo 7. Para la cita de Rousseau transcrita más adelante en este párrafo, véase el *Contrato social,* libro I, capítulo VII (final del segundo párrafo). Para la opinión de Hegel con respecto a la doctrina de la soberanía del pueblo, ver el pasaje del § 279 de la *Filosofía del Derecho,* citado en el texto correspondiente a la nota 61 de este capítulo. <<

[55] Véase Herder, citado por Zirnmern, *Modern Political Doctrines* (1939), págs, 165 y sig. (El pasaje citado en mi texto no es característico del vacío verbalismo de Herder que mereció la censura de Kant). <<

[56] Véase la nota 7 al capítulo 9.

Para las dos citas de Kant, transcritas más adelante en este párrafo, véase *Works* (ed, por E. Cassirer), vol. IV, pág. 179 y pág. 195. <<

[57] Véase *Briefwechsel* de Fichte (ed. Schulz, 1925), II, pág. 100. La carta es parcialmente citada por Anderson, *Nationalism,* etc., pág. 30. (Véase, asimismo, Hegemann, *Entlarvte Gescbichte,* 2.ª edición. 1934, pág. 118). La cita siguiente es de Anderson, *op. cit.,* págs. 34 y sig. Para las citas del párrafo siguiente, véase *op. cit.,* 36 y sig.; la cursiva me pertenece.

Cabe observar que muchos de los fundadores del nacionalismo germano tienen en común un sentimiento originalmente antigermánico, lo cual nos demuestra hasta qué punto el nacionalismo se basa en un sentimiento de inferioridad. (Véase las notas 61 y 70 a este capítulo). Anderson menciona como ejemplo *(op. cit.,* 79) a E, M. Arndt, más tarde un famoso nacionalista, de quien dice: «Cuando Arndt recorrió Europa de 1798-1799, se decía sueco porque según sus propias palabras, el solo nombre de alemán "apesta en todo el mundo", y —añadía de forma típica— no por culpa del vulgo». Hegemann insiste con razón *(op. cit.,* 118) en que los rectores espirituales germanos de la época se volvieron particularmente contra el barbarismo de Prusia, y cita a Winckelmann, quien expresó: «Preferiría ser un eunuco turco y no prusiano», y a Lessing, que dijo: «Prusia es el país más esclavo de Europa», y se refiere a Goethe que esperaba apasionadamente encontrar alivio en la dominación de Napoleón. Y Hegemann, que es también autor de un libro contra Napoleón, agrega: «Napoleón era un déspota…; pero dígase lo que se quiera contra él, debe admitirse que su victoria en Jena obligó al Estado reaccionario de Federico a introducir algunas reformas que hacía ya mucho se le adeudaban al pueblo».

Puede hallarse un interesante juicio sobre la Alemania de 1800 en la *Antropología* de Kant (1800), donde se tratan, aunque sin mayor seriedad, las *características nacionales.* He aquí lo que dice Kant *(Obras,* vol. VIII, 213-212; la cursiva es mía) de los alemanes: «Su lado flaco es que se ven compelidos a imitar a otros, y la *baja opinión que tienen de sí mismos* con respecto a su originalidad…; y, en particular, cierta inclinación pedante a clasificarse esmeradamente en relación con los demás ciudadanos, de

acuerdo con un sistema jerárquico de prerrogativas. En este sistema, demuestran un ingenio inagotable para la invención de títulos y, de este modo, resultan *esclavos de puro pedantes*… De todos los pueblos civilizados el que con mayor facilidad y por más tiempo se somete al gobierno que acierta a oprimido, es el alemán, y ninguno menos amante que él del cambio y de toda resistencia al orden establecido. Su rasgo característico es una suerte de razón flemática». <<

[58] Véase las *Obras* de Kant, vol. VIII, 516. Kant, que inmediatamente se había mostrado dispuesto a ayudar a Fichte cuando éste se le presentó como un autor desconocido en desgracia, vaciló durante siete años antes de desenmascararlo, pese a hallarse presionado por varios lados para hacerlo, por ejemplo, por el propio Fichte, que publicó un trabajo pretendiendo hacerlo pasar por obra de Kant. Por fin, Kant dio a luz su *Explicación Pública sobre Fichte,* en respuesta a «la solemne exigencia formulada por un editor en nombre del público» de que se supiera la verdad. Entonces declaró que, a su juicio, «el sistema de Fichte era totalmente insostenible» y se negó a tener la menor relación con una filosofía que sólo consistía en «sutilezas estériles». Y tras rogar a Dios (según se cita en el texto) que nos proteja de nuestros amigos, Kant prosigue diciendo: «Pues también puede haber… amigos fraudulentos y pérfidos, consagrados a proyectar nuestra ruina aunque siempre tengan a flor de labio palabras de benevolencia; por mucha cautela que tengamos, nunca será suficiente para evitar las trampas que continuamente tienden a nuestro paso». Si Kant, una persona en extremo equilibrada, benévola y consciente, se vio impulsado a decir cosas de este calibre, entonces no faltan razones para considerar seriamente su juicio. Y sin embargo, *yo no he visto hasta ahora ninguna historia de la filosofía que diga claramente que en opinión de Kant Fichte era un deshonesto impostor,* si bien he encontrado varias historias de la filosofía que tratan de justificar los improperios de Schopenhauer, atribuyéndolos, por ejemplo, a un sentimiento de envidia.

Pero las acusaciones de Kant y Schopenhauer no representan, en modo alguno, voces aisladas. A. von Feuerbach (en una carta fechada el 30 de enero de 1799; véase las *Obras* de Schopenhauer, tomo V, 102) se manifestó de forma tan elocuente como Schopenhauer, Schiller llegó a la misma conclusión y lo mismo Goethe, en tanto que Nicolovius calificó a Fichte de «mixtificador servil». (Véase también Hegemann, *op. cit.,* págs. 119 y sig).

Es sorprendente comprobar que gracias a la conspiración del ruido, un hombre como Fichte logró pervertir las enseñanzas de su *«maestro», pese a todas las protestas de Kant y mientras éste vivía.* Esto ocurrió hace nada más que cien años y cualquiera puede comprobarlo fácilmente eon sólo tomarse el trabajo de leer las cartas de Kant y Fichte y las declaraciones públicas del primero; y demuestra que mi teoría de la perversión platónica de las enseñanzas de Sócrates no es en modo alguno tan fantástica como podía parecerles a algunos platónicos. Sócrates había muerto hacía tiempo y no había dejado cartas. (Si no fuera porque la comparación les hace demasiado honor a Fichte y a Hegel, cabría decir: sin Platón, no habría habido Aristóteles y sin Fichte no hubiera habido Hegel). <<

[59] Véase Anderson, *op. cit.,* pág. 13. <<

[60] Véase la *Filosofía de la Historia,* de Hegel, 465. Ver también la *Filosofía del Derecho,* § 258. En cuanto al consejo de Pareto, véase la nota 1 al capítulo 13. <<

[61] Véase la *Filosofía del Derecho,* § 279; para la cita siguiente, ver *Selections,* 256 y sig. (= *Encycl.,* 1870, pág. 446). El ataque contra Inglaterra se encuentra más adelante en el mismo parágrafo, en la pág. 257 (= *Encycl.,* 1870, pág. 447). Para la referencia de Hegel al Imperio Germano, véase la *Filosofía de la Historia,* pág. 475 (ver también la nota 77 a este capítulo). Los sentimientos de inferioridad, especialmente en relación con Inglaterra y la hábil apelación a dichos sentimientos, desempeñan un considerable papel en el surgimiento del nacionalismo; véase asimismo las notas 57 Y 70 a este capítulo y el texto. (El subrayado de las palabras «artes y ciencias» es mío). <<

[62] Es interesante la despectiva referencia de Hegel a los derechos meramente «formales», a la libertad meramente «formal», a la constitución meramente «formal», etc., pues constituye la equívoca fuente de la moderna objeción marxista a las democracias meramente «formales» que nos ofrecen libertad meramente «formal». (Véase la nota 19 al capítulo 17 y el texto).

No estará de más citar aquí algunos pasajes característicos en que Hegel ataca a la libertad meramente «formal», etc. Todos ellos han sido extraídos de la *Filosofía de la Historia* (pág. 471): «El liberalismo sostiene, contra todo esto [es decir, la restauración "holística prusiana"], el principio atomista de la preponderancia de las voluntades individuales, afirmando que todo gobierno debe… contar con la sanción explícita [del pueblo]. Al subrayar así el *lado formal de la Libertad* —esta mera abstracción—, el partido en cuestión torna imposible el establecimiento firme de cualquier organización política» (pág. 474): «La constitución de Inglaterra representa un conjunto de *meros derechos y privilegios particulares*… En ninguna parte hay menos instituciones caracterizadas por la libertad real [a diferencia de la meramente formal] que en Inglaterra. En cuanto a los derechos privados y a la libertad de la propiedad, éstos presentan una increíble deficiencia, de la cual nos dan prueba suficiente los derechos de la primogenitura que hacen necesario obtener (por la compra o de otro modo) nombramientos militares o eclesiásticos para los hijos menores de la aristocracia». Ver, además, el análisis de la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y los principios de Kant en las págs. 472 y sig., con SU referencia a «nada más que la Voluntad *formal*» y al «principio de la Libertad» que «siguen siendo solamente formales»; y contrástese esto, por ejemplo, con las aseveraciones de la página 354 donde se quiere demostrar que el Espíritu germano es libertad «verdadera» y «absoluta»: «El Espíritu germano es el espíritu del Nuevo Mundo. Su meta es la consecución de la Verdad absoluta como autodeterminación ilimitada de la libertad; de esa Libertad que tiene su propia forma absoluta en sí misma, como «su sustancia». Si tuviera que utilizar la expresión «libertad formal» con un

sentido despectivo la aplicaría, por cierto, a la libertad «subjetiva» de Hegel, con el alcance que éste le da en la *Filosofía del Derecho,* § 317L (citado al final de la Ilota 43). <<

[63] Véase Anderson, *Nationalism,* etc., pág. 279. Para la alusión de Hegel a Inglaterra (citada entre paréntesis al final de este párrafo), véase *Selections,* 263 (= *Encycl.,* 1870, pág. 452); ver también la nota 70 a este capítulo. <<

[64] Esta cita corresponde a la *Filosofía del Derecho,* § 331. Para las dos citas siguientes, véase *Selections,* 403 (= *W W*, XI, 84), y 267 y sig. (= *Encycl.,* 1870, págs. 455-456). Para la cita transcrita más adelante (como ejemplo de positivismo jurídico), véase *Selections,* 449 (es decir, *Fil. del Derecho,* § 274). En cuanto a la teoría de la dominación del mundo, véase también la teoría de la dominación y el sometimiento y de la esclavitud, reseñada en la nota 25 al capítulo 11, y el texto. Para la teoría de los espíritus, voluntades o genios nacionales que se afirman en la historia, es decir, en la historia de las guerras, ver el texto correspondiente a las notas 69 y 77.

En relación con la *teoría histórica de la nación,* véase las siguientes observaciones de Renan (citado por A. Zimmern en *Modern Political Doctrines,* págs. 190 y sig).: «Olvidar y —me atrevería a decir— tergiversar la propia historia es un factor esencial en la creación de una nacionalidad; de este modo, el progreso de los estudios históricos constituye a menudo un serio peligro para el sentimiento nacional… y bien, es rasgo esencial de una nación el que todos los individuos tengan mucho en común y además el que todos se hayan olvidado de muchas cosas». Difícilmente pudiera creerse que Renan sea nacionalista, pero lo es, aunque de tipo democrático, y su nacionalismo es de corte típicamente hegeliano, pues piensa cosas como ésta (pág. 202): «Una nación es un alma, un principio espiritual». <<

[65] Difícilmente pueda tomarse en serio a Haeckel como filósofo u hombre de ciencia. Él se denominó a sí mismo librepensador, pero sus pensamientos no fueron lo bastante independientes para impedirle exigir en 1914 «los siguientes frutos de la victoria: (1) emancipación de la tiranía británica; (2) invasión de la Inglaterra pirata por medio de la armada y el ejército alemanes; la toma de Londres; (3) la repartición de Bélgica», y así siguiendo por un buen rato. (En: *Das Monistische Jahrhundert,* 1914, n.° 31/32, págs. 65 y sig., citada en *Thus Spake Germany*, 270).

El ensayo premiado de W. Schallmayer tiene el título de *Heredity and Selection in the Life of the Nations*. <<

[66] Para el hegelianismo de Bergson, véase la nota 25 a este capítulo. Para la caracterización que hace Shaw de la religión de la evolución creadora, véase *Back to Methuselah*, la última sección del Prefacio («Mi propio papel en el asunto»): «… A medida que se desarrolló la concepción de la Evolución Creadora, advertí que estábamos, por fin, ante una fe que cumplía con la condición primordial de todas las religiones que han logrado posesionarse de la humanidad: la de ser, ante todo y fundamentalmente, una ciencia de la metabiología». <<

[67] Véase la excelente Introducción de A. Zimmern a su obra *Modern Political Doctrines,* pág. XVIII. En cuanto al totalitarismo platónico, véase el texto correspondiente a la nota 8 de este capítulo. Para la teoría del amo y el esclavo y de la dominación y el sometimiento, véase la nota 25 al capítulo 11; ver también la nota 74 al presente capítulo. <<

[68] Véase Schopenhauer, *Grundprobleme,* pág. XIX. <<

[69] Para las ocho citas de este parágrafo, véase *Selections,* 265, 402, 403, 435, 436, 399, 407, 267 y sig. (= *Encycl.,* 1870, pág. 453, *W W*, XI, 83, 84, 113-114, 81, 88, *Encycl.,* 1870, págs. 455-456). Véase asimismo § 347 de la *Filosofía del Derecho.* <<

[70] Véase *Selections,* 435 y sig. (= *W W*, XI, 114). Para el problema de la inferioridad, véase también las notas 57 y 61 a este capítulo y el texto. Para el otro pasaje sobre Inglaterra, ver las notas 61-63 y el texto de este capítulo. Un interesante pasaje *(Fil. del Der,* § 290L) con una exposición clásica del holismo nos demuestra que Hegel no sólo pensaba en función del holismo o colectivismo y el poder, sino que también veía la aplicabilidad de estos principios a la organización del proletariado. «Las clases bajas —expresa Hegel— han estado libradas a sí mismas, careciendo de organización. Sin embargo, es de la mayor importancia organizarlas, pues sólo de esta manera pueden llegar a tornarse poderosas. Sin organización no son más que una masa, un conjunto de átomos». En este pasaje Hegel está muy próximo a Marx. <<

[71] El pasaje pertenece a H. Freyer, *Pallas Atenea* (1935), citado por A. Kolnai, *The War Against the West* (1938), pág. 417. Es mucho lo que debo a la obra de Kolnai, pues me ha permitido citar en lo que resta de este capítulo a un número considerable de autores que de otro modo me habrían resultado inaccesibles. (Sin embargo, no siempre he seguido la redacción de las traducciones de Kolnai).

En cuanto a la definición de Freyer como uno de los sociólogos rectores de la Alemania contemporánea, véase F. A. Von Hayek, *Freedom and the Economic System (Public Policy Pamphlet;* n.° 29, 2.ª impresión, 1940), pág. 30.

Para los cuatro pasajes en este párrafo de la *Filosofía del Derecho de Hegel,* §§ 331,340, 342L (véase asimismo 331 y sig). y 340, ver *Selections,* 466, 467, 465, 468. Para los pasajes de la *Encyclopaedia,* véase *Selections,* 260 y sig. (= *Encycl.*, 1870, págs. 440-450). (La última frase constituye una versión diferente de la primera del § 546).

Para el pasaje de H. Treitschke, véase *Thus Spake Germany* (1941), pág. 60.
<<

[72] Véase *Filosofía del Derecho,* § 257, es decir, *Selections,* 443. Para las tres citas siguientes, ver *Filosofía del Derecho,* §§ 334 y 339L, es decir, *Selections,* 467. Para la última cita de este párrafo, véase la *Filosofía del Derecho* de Hegel, §§ 330L Y 333. <<

[73] Véase *Selections,* 365 (= *W W*, XI, 49); la cursiva es parcialmente mía. Para la cita siguiente, véase *Selections,* 468, esto es, *Filosofia del Derecho,* § 340. <<

[74] Citado por Kolnai, *op. cit.,* 418. Para Heráclito, véase el texto correspondiente a la nota la al capítulo 2. Para Haiser, ver Kolnai, *loc. cit.;* véase también la teoría de Hegel sobre la esclavitud, mencionada en la nota 25 al capítulo 11. Para la cita final de este párrafo, véase *Selections,* 461, esto es, *Filosofía del Derecho,* 334. Para la «guerra defensiva» que se convierte en «guerra de conquista», ver *op. cit.,* § 326. <<

[75] Para todos los pasajes de Hegel incluidos en este parágrafo, véase *Selections,* 426 y sig. (*W W*, XI, 105-106). (La cursiva es mía). Para otro pasaje donde se expresa el postulado de que la historia universal debe regir la moral, ver la *Filosofía del Derecho,* § 345. En cuanto a E. Meyer, véase el final de la nota 15 (2) al capítulo 10. <<

[76] Ver la *Filosofía del Derecho,* §§ 317 Y sig.; véase *Selections,* 461; para pasajes similares, ver § 316: «La opinión pública tal como existe constituye una continua autocontradicción»; ver también el § 301, es decir, *Selections,* 456 y el § 318L. (Para otras ideas de Hegel sobre la opinión, pública, véase también el texto correspondiente a la nota 84 de este capítulo). Para la observación de Haiser, véase Kolnai, *op. cit., 234*. <<

[77] Véase *Selections,* 464, 465, para los pasajes de la *Filosofía del Derecho,* § 324 y 324L. Para los pasajes siguientes de la *Filosofía de la Historia,* véase *Selections*, 436 y sig. (= *W W*, XI, 114-115). (El pasaje citado en último término tiene una continuación característica: «… naturalmente muerto por dentro, como por ejemplo las ciudades imperiales germanas, la Constitución imperial alemana». Véase al respecto la nota 61 a este capítulo y el texto). <<

[78] Véase *Filosofía del Derecho,* §§ 327L y 328, es decir, *Selections,* 465 y sig. (La cursiva es mía). En cuanto a la observación sobre la pólvora, véase la *Filosofía de la Historia,* de Hegel, pág. 419. <<

[79] Para las citas de Kaufmann, Bense, Ludendorff, Scheler, Freyer, Lenz y Jung, véase Kolnai, *op. cit.,* 411, 411 y sig., 412, 411, 4 J7, 411, Y 420. Para la cita de *Discursos a la Nación Alemana* de J. C. Fichte (1808), véase la edición alemana de 1871 (editada por J. H. Fichte), págs, 49 y sig.; ver también A. Zimmern, *Modern Political Doctrines,* 170 y sig. Para la repetición de Spengler, ver su *Doctrine of the West,* I, pág. 12; para la repetición de Rosenberg, véase su *Myth of the Twentieth Century* (1935), pág. 143; ver también mi nota 50 al capítulo 8, y Rader, *No compromiso* (1939), 116. <<

[80] Véase Kolnai, *op. cit.*, 412. <<

[81] Véase Cairel, *Hegel* (1883), pág. 26. <<

[82] Kolnai, *op. cit.,* 438. Para los pasajes de Hegel, véase *Selections,* 365 y sig., la cursiva es parcialmente mía. Para F. Krieck, *véase* Kolnai, *op. cit.,* 65 y sig., y E. Krieck, *La educación político-nacional* (en alemán, 1932, pág. 1; citado en *Thus Spake Germany,* pág. 53). Para la insistencia de Hegel sobre la pasión, véase también el texto correspondiente a la nota 84 de este capítulo. <<

[83] Véase *Selections,* 268 (= *Encycl.,* 1870, pág. 456); para Stapel, véase Kolnai, *op. cit.,* 292 y sig. <<

[84] Para Rosenberg, véase Kolnai, *op. cit.,* 295. Para las ideas de Hegel sobre la opinión pública, véase también el texto correspondiente a la nota 76 a este capítulo; para los pasajes citados en el presente parágrafo, ver *Filosofía del Derecho,* § 318L, es decir, *Selections,* págs. 461 (la cursiva es mía), 375, 377, 377, 378, 367, 368, 380, 368, 364, 388, 380 (= *W W*, XI, 59, 60, 60, 60-61, 51-52, 63, 52, 48, 70-71, 63). (La cursiva me pertenece en parte). Para el elogio que hace Hegel de la emoción, la pasión y los intereses egoístas, véase también el texto correspondiente a la nota 82 a este capítulo. <<

[85] Para Best, véase Kolnai, *op. cit.,* 414 y sig. Para las citas de Hegel, véase *Selections,* 464 y sig., 464, 465, 437 (= *W W*, 115; una similitud con Bergson digna de mención), 372. (Los pasajes de la *Fil. del Der.* corresponden a los §§ 324, 324L, 327L). Para la observación sobre Aristóteles, véase *Pol.,* VII, 15,3 (1334a). <<

[86] Para Stapel, véase Kolnai, *op. cit.*, 255-257. <<

[87] Véase *Selections,* pág. 100: «Si hago caso omiso de todas las determinaciones de un objeto, entonces no queda nada». Para *What is Metaphysics,* de Heidegger, véase Carnap, *Erkenntnis,* 2, 299. Para la relación de Heidegger con Husserl y Scheler, véase J. Kraft, *From Husserl to Heidegger* (edición alemana, 1932). Quizá sea interesante señalar que Heidegger reconoce, al igual que Wittgenstein, que sus frases carecen de sentido: «Preguntas y respuestas relativas a la nada son en sí mismas igualmente carentes de sentido», expresa Heidegger (véase *Erkenntnis,* 2, 231). ¿Qué podría decirse desde el punto de vista del *Tractatus* de Wittgenstein contra este tipo de filosofía que admite decir sinsentidos, pero sinsentidos profundamente significativos? (Véase la nota 51 (1) al capítulo 11). <<

[88] Para esta cita de Heidegger, véase Kolnai, *op. cit.,* 221,313. Para el consejo de Schopenhauer al preceptor, véase *Works,* vol, V, pág. 25 (nota). <<

[89] En cuanto a Jaspers, véase Koluai, *op. cit.,* 270 y sig. Kolnai (pág. 282) llama a Jaspers, el «hermano menor de Heidegger». No puedo estar de acuerdo con esto, pues, a diferencia de Heidegger, Jaspers ha escrito indudablemente obras que contienen muchísimas cosas de interés, incluso libros basados en la experiencia; por ejemplo, su *Psicopatologia general.* Por eso convendrá citar aquí algunos pasajes de una de sus primeras obras, la *Psicología de las concepciones del mundo* (publicada por primera vez en 1919; nosotros citaremos de la tercera edición alemana de 1925) que nos demuestra que las concepciones del mundo de Jaspers se hallaban ya muy adelantadas, en todo caso, antes de que Heidegger comenzara a publicar. «Para visualizar la vida del hombre, tendríamos que ver cómo vive en el Momento. El Momento es la única realidad, es la realidad en sí misma, en la vida del alma. El Momento que ha sido vivido es lo Último, lo Palpitante, lo Inmediato, lo Vivo, lo Presente corpóreo, la Totalidad de lo Real, la única Cosa Concreta… El hombre encuentra la Existencia y lo Absoluto, en última instancia, sólo en el Momento». (Pág. 112). (Del capítulo sobre la *Actitud Entusiasta,* pág. 112): «Dondequiera que el Entusiasmo sea el móvil rector absoluto, es decir, dondequiera que uno viva en la Realidad y para la Realidad y se atreva todavía y lo arriesgue todo, bien podrá hablarse de Heroísmo: de Amor heroico, Lucha heroica, Trabajo heroico, etc. § 5. *La Actitud Entusiasta es el Amor…*» (subsección 2, pág. 128): *«La Compasión no es Amor»* (pág. 127): «Por esto es que el Amor es cruel, despiadado; y por esto cree en él, el auténtico Amante, sólo cuando es así» (págs. 256 y sigs).: «III. *Situaciones Marginales Únicas* ... (A) *La Lucha.* La lucha es una forma fundamental de toda Existencia… Las *reacciones* a las Situaciones Marginales de la lucha son las siguientes…: 2. *La falta de comprensión por parte del hombre del hecho de que la Lucha es lo Fundamental:* Él acecha…», y así siguiendo. Siempre hallamos el mismo cuadro: un romanticismo histérico combinado con un barbarismo brutal y la pedantería profesional de subsecciones y subsubsecciones. <<

[90] Véase Kolnai, *op. cit., 208.*

Para mi observación sobre la «Filosofía del jugador», véase O. Spengler *(The Hour of Decision, Germany and World Historical Evolution.* Edición alemana, 1933, pág. 230; citado en *Thus Speake Germany*, 28): «Aquel cuya espada logre la victoria en este punto será señor del mundo. Ahí están los dados listos para este estupendo juego. ¿Quién se atreve a arrojarlos?».

Hay un libro del talentoso autor E. von Salomen, que quizá sea una expresión más típica todavía de la filosofía gangsteriana. Citaré algunos pasajes de esta obra, *The Outlaws* (1930); los pasajes citados corresponden a las páginas 105, 73, 63, 307, 73, 367: «¡Sed satánica! ¿No lo soy todo con mi revólver?… La sed más violenta del hombre es la destrucción… Tiraron sin la menor discriminación, nada más que para divertirse… No estamos atados a ningún plan, método o sistema… Lo que queríamos no lo sabíamos y lo que sabíamos no lo queríamos… Mi sed mayor era siempre la de la destrucción» y así siguiendo (véase también Hegemann, *op. cit.* pág. 171). <<

[91] Véase Kolnai, *op. cit.*, 313. <<

[92] Para Ziegler, véase Kolnai, *op. cit.*, 398. <<

[93] Esta cita corresponde a Schopenhauer, *Grundprobleme,* (4.ª edición, 1890), Introducción a la primera edición (1840), pág. XIX. La observación de Hegel sobre la «más elevada profundidad» (o «la más alta profundidad») ha sido extraída del *Fahrbuecher d. Wiss. Lit.,* 1827, F. 7; citada por Schopenhauer, *op. cit.* La cita final es de Schopenhauer, *op. cit.,* XVIII. <<

[*] Hay aquí un juego de palabras intraducible, basado en la similitud entre los términos ingleses goal = meta, y gaol = prisión. (N. del t.) <<

[*] *Nota general a los capítulos relativos a Marx.* Siempre que me ha sido posible, me he referido en estas notas a *El Capital* o al *M. d. M.,* o a ambos a la vez. Cuando decimos *Capital* debe entenderse la edición en dos tomos, *Everyman,* de *El Capital* de K. Marx, traducida al Inglés por E. y C. Paul, *M. d. M.* equivale a *Manual del Marxismo (A Handbook of Marxism),* editado por E. Burns, 1935; en todos los casos hemos agregado las correspondientes referencias a las ediciones completas de los textos. Para las citas extraídas de Marx y Engels que no pertenecen a *El Capital,* me remito a la edición corriente de Moscú *(Gesarntausgabe,* abreviado G. A)., publicada a partir de 1927, y editado por D. Ryazanow y otros, pero todavía incompleta. Para las citas de Lenin, me remito a la *Pequeña Biblioteca Lenin (Little Lenin Library)* publicada por Martin Laurence, posteriormente Laurence y Wishart, que hemos abreviado L.L.L. Los últimos tomos de *El Capital* los he citado con el título de *Das Kapital* (cuyo primer tomo apareció en 1867); las alusiones se refieren al volumen II, 1885, o al volumen III, parte 1, y parte 2 (que se citan de la siguiente forma: III/1 y III/2), ambas de 1894. Quiero dejar bien aclarado que aunque me he referido, allí donde me fue posible, a las traducciones antes mencionadas, no siempre he adoptado su redacción. <<

[1] Véase V. Pareto, *Tratado de Sociología general,* § 1843 (traducción inglesa, *The Mind and Society,* 1935, volumen III, página 1281; véase asimismo el texto correspondiente a la nota 65 al capítulo 10), V. Pareto escribió (páginas 1281 y siguientes): «El arte de gobernar consiste en hallar la forma de sacar partido de dichos sentimientos, sin desperdiciar las propias energías en varios esfuerzos por destruirlos; con suma frecuencia el único efecto de esta última política es el de fortalecerlos. Toda persona capaz de liberarse de la ciega dominación de sus propios sentimientos será capaz de utilizar los sentimientos de otras personas para sus propios fines… Cabe decir esto, en general, de la relación que une a gobernante y gobernados. El hombre de estado de mayor utilidad para sí mismo y para el partido es aquel desprovisto de prejuicios, que sabe cómo aprovecharse de los prejuicios de los demás». Los prejuicios a que se refiere Pareto son de diverso carácter: nacionalismo, amor a la libertad, humanitarismo, etc. Y conviene señalar que si bien Pareto se liberó de muchos prejuicios, no logró por cierto liberarse de todos. Tal puede comprobarse en casi todo lo que ha escrito, especialmente, por supuesto, allí donde habla de lo que describe acertadamente como «la religión humanitaria». Su propio prejuicio es la religión antihumanitaria, «Si hubiera comprendido que no elegía entre el prejuicio y la libertad de todo prejuicio, sino tan sólo entre el prejuicio humanitario y el antihumanitario, quizá no se habría sentido tan seguro de su superioridad». (Para el problema de los prejuicios, véase la nota 8 (1) al capítulo 24 y el texto).

Las ideas de Pareto sobre el «arte de gobernar» son muy antiguas; por lo menos se remontan a Cririas, el tío de Platón, y ocuparon un lugar preponderante en la tradición de la escuela platónica (como se indicó en la nota 18 al capítulo 8). <<

[2] (1) Las ideas de Fichte y Hegel condujeron al principio del Estado nacional y de la autodeterminación nacional, principio reaccionario en el cual pudo creer sinceramente, sin embargo, un defensor de la sociedad abierta como Masaryk, y que adoptó el demócrata Wilson. (En relación con este último, véase, por ejemplo, *Modern Political Doctrines,* editado por A. Zimmern, 1939, págs. 223 y sigs). Evidentemente, este principio no puede aplicarse en nuestro mundo, y menos aún en Europa donde las naciones (vale decir, los grupos lingüísticos) se hallan tan densamente entremezcladas que es completamente imposible deshacer la maraña. El terrible efecto de la tentativa de Wilson de aplicar este romántico principio a la política europea ya no debe ser dudoso para nadie. Que el acuerdo de Versalles fue severo, es un mito; que los principios de Wilson no encontraron adeptos, es otro mito. La verdad es que estos principios no podrían haber hallado una aplicación más consecuente; y si Versalles fracasó, ello se debió principalmente a la tentativa de aplicar los inaplicables principios de Wilson. (Para todo esto, véase la nota 7 al capítulo 9 y el texto correspondiente a las notas 51 a 64 del capítulo 12).

(2) En relación con el carácter hegeliano del marxismo, mencionado en el texto correspondiente a este parágrafo, daremos aquí una lista de las ideas más importantes que el marxismo ha tomado del hegelianismo. Sin embargo, mi tratamiento de Marx no se basa en esta lista, puesto que no es mi intención tratarlo como a un hegeliano más, sino, en cambio, como a un investigador serio que puede y debe responder por sí mismo. He aquí la lista, ordenada aproximadamente según la importancia de las diversas ideas en la esfera marxista:

(a) Historicismo: el método de una ciencia de la sociedad debe ser el estudio de la historia y especialmente el de las tendencias inherentes al desarrollo histórico de la humanidad.

(b) Relativismo histórico: lo que es ley en un período histórico puede no serlo en otro. (Hegel sostuvo que lo que es verdad en un período puede no

serlo en el siguiente).

(c) Existe una ley intrínseca de progreso en el desarrollo histórico.

(d) La evolución se produce hacia una mayor libertad y razón, si bien el instrumento para lograr esta meta no es la elaboración de planes razonables para el futuro, sino más bien el libre juego de fuerzas irracionales tales como nuestras pasiones e intereses personales. (Es lo que Hegel llama la «astucia de la razón»).

(e) El positivismo moral o, en el caso de Marx, el «futurismo» moral. (En el capítulo 22 hemos explicado este término).

(*f*) La conciencia de clase es uno de los instrumentos por medio de los cuales la evolución se autopropulsa. (Hegel opera con la conciencia de la razón, el «Espíritu nacional» o «Genio nacional»)

(g) El esencialismo metodológico. La dialéctica.

(h) Las siguientes ideas hegelianas que desempeñan cierto papel en las obras de Marx pero que han adquirido mayor relieve todavía con los marxistas de épocas posteriores.

(h^1) La distinción entre la libertad o la democracia meramente «formal» y la libertad o democracia «real», o «económica», etc.; en relación con esto, existe cierta actitud «ambivalente» hacia el liberalismo, es decir, una mezcla de amor y odio.

(h^2) El colectivismo.

En los siguientes capítulos, *(a)* constituye nuevamente el tema principal. En relación con *(a)* y *(b),* ver también la nota 13 a este capítulo. Para *(d),* véase los capítulos 22-24. Para *(c),* véase los capítulos 22 y 25. Para *(d),* véase el capítulo 22 (y con respecto a la «astucia de la razón» de Hegel, véase el texto correspondiente a la nota 84 del capítulo 12). Para *(f),* véase los capítulos 16 y 19. Para *(g),* véase las notas 4 al presente capítulo, 6 al capítulo 17, 13 al capítulo 15, 15 al capítulo 19, y las notas 20 a 24 del capítulo 20 y el texto. Para (h^1) véase la nota 19 al capítulo 17. (h^2) ejerce su influencia sobre el antipsicologismo de Marx (véase el texto

correspondiente a la nota 16 del capítulo 14); es bajo la influencia de la doctrina platónico-hegeliana de la superioridad del Estado sobre el individuo como desarrolla Marx su teoría de que aun la «conciencia» del individuo se halla determinada por las condiciones sociales. Y sin embargo Marx era esencialmente individualista; su interés primordial era el de ayudar a los individuos humanos que sufren. De este modo, el colectivismo como tal no desempeña por cierto un papel demasiado importante en la obra de Marx. (Aparte de su insistencia en una conciencia de clase colectiva, mencionada en (*f*); véase, por ejemplo, la nota 4 al capítulo 18. Pero desempeña su papel en la práctica marxista). <<

[3] En *El Capital* (387-389), Marx formula interesantes observaciones tanto sobre la teoría platónica de la división del trabajo (véase la nota 29 al capítulo 5 y el texto) como sobre las castas como base del Estado platónico. (Sin embargo, Marx se refiere solamente a Egipto y no a Esparta; véase la nota 27 al capítulo 4). En este sentido, Marx también cita un interesante pasaje del *Busiris* de Isócrates, 15 y sig., 224/5, donde éste comienza esgrimiendo argumentos en favor de la división del trabajo muy semejantes a los de Platón (texto correspondiente a la nota 29 del capítulo 5) para luego continuar diciendo: «Los egipcios… tuvieron tanto éxito que los filósofos más renombrados que se han detenido a estudiar estos temas, ensalzan su constitución, poniéndola por encima de todas las demás; y si los espartanos… gobiernan su ciudad de forma tan excelente, eso se debe a que han copiado los métodos egipcios». Considero que lo más probable es que Isócrates se refiera aquí a Platón, y es posible que sea aquél, a su vez, el aludido por Crantor cuando habla de aquellos que acusan a Platón de haberse convertido en discípulo de los egipcios, según dijimos en la nota 27 (3) al capítulo 4. <<

[4] Véase el texto correspondiente a la nota 68 del capítulo 12. Para la *dialéctica* en general y la hegeliana en particular, véase el capítulo 12, especialmente el texto correspondiente a las notas 28-33. En este libro no nos ocuparemos de la dialéctica de Marx, puesto que ya lo hemos hecho en otra publicación (véase *What is Dialectic?, Mind,* N.S., vol. 49, 1940,págs. 403 y sigs.; ver también la corrección aparecida en *Mind,* vol. 50, 1941, págs. 311 y sig).. Creo que al igual que la de Hegel, la dialéctica de Marx constituye un peligroso tembladeral, pero aquí podemos omitir su análisis debido a que la crítica de su historicismo abarca todo lo que tiene de serio su dialéctica. <<

[5] Véase, por ejemplo, la cita del texto correspondiente a la nota 11 a este capítulo. <<

[6] Marx y Engels atacaron el utopismo por primera vez en el *Manifiesto Comunista,* III, 3 (véase *M. d. M.,* 55 y sigs. En cuanto a los ataques de Marx contra los «economistas burgueses» que «tratan de conciliar… la economía política con las aspiraciones del proletariado», ataques éstos dirigidos especialmente contra Mill y otros miembros de la escuela comtiana, véase especialmente *El Capital,* 868 (contra Mill; ver también la nota 14 a este capítulo) y 870 (contra la comtiana *Revue Positiviste:* ver también el texto correspondiente a la nota 21 del capítulo 18). En cuanto al problema total de la tecnología social *versus* historicismo, y de la ingeniería social gradual *versus* ingeniería social utópica, véase especialmente el capítulo 9, más arriba. (Ver también las notas 9 al capítulo 3; 18 (3) al capítulo 5 y 1 al capítulo 9, con referencias a la obra de M. Eastman, *Marxism - Is it Science?)*<<

[7] (1) Las dos citas de Lenin han sido extraídas de Sidney y Beatrice Webb, *Soviet Communism* (2:ª edición, 1937, págs. 650 y sig). quienes dicen en una nota que la segunda de las citas pertenece a un discurso pronunciado por Lenin en el mes de mayo de 1918. Es sumamente interesante comprobar con qué rapidez comprendió Lenin la situación. En vísperas del advenimiento de su partido al poder, en agosto de 1917, cuando publicó su libro *El Estado* y *la Revolución,* todavía era un historicista puro. No sólo no tenía aún conciencia de los problemas más difíciles involucrados en la tarea de construir una nueva sociedad, sino que creía incluso, como la mayoría de los marxistas, que no existía ningún problema o que, si los había, habrían de resolverse por sí mismos en el proceso de la historia. Véase especialmente los pasajes de *El Estado y la Revolución* transcritos en el *M. d. M.,* págs. 757 y sig. (= V. I. Lenin, *El Estado y la Revolución,* L.L.L., vol. 77-79), donde Lenin hace hincapié en la simplicidad de los problemas de la organización y la administración en las diversas fases de una sociedad comunista en desarrollo. «Todo lo que hace falta —expresa— es que todos trabajen en la misma medida, realicen regularmente su parte de trabajo y reciban iguales salarios. El capitalismo ha *simplificado* [cursiva en el original] al extremo los cómputos y el control necesarios para ello». De este modo, los mismos obreros podrán simplemente retirar su jornal, puesto que estos métodos de control se hallan «al alcance de cualquiera que sepa leer y escribir y conozca las cuatro primeras reglas de la aritmética». Estas afirmaciones increíblemente ingenuas son altamente características (en Alemania e Inglaterra encontramos ideas similares; véase el punto (2) de esta nota. Claro está que es imposible dejar de contrastarlas con los discursos pronunciados por el mismo Lenin pocos meses después. Ellos nos muestran hasta qué punto el profético «socialista científico» se hallaba libre de todo presentimiento con respecto a los problemas y el desastre que se avecinaban. (Me refiero al período de la batalla comunista, ese período resultante de este marxismo profético y antitecnológico). Pero también nos demuestran la capacidad de Lenin para descubrir y reconocer sus propios

errores. Aunque no en la teoría, Lenin abandonó el marxismo en la práctica. Véase también el capitulo V de Lenin, secciones 2 y 3, *M. de M.,* págs. 742 y sigs. (= *El Estado* y *la Revolución,* 67-73) para el carácter puramente historicista, es decir, profético y antitecnológico («antiutópico» como habría dicho Lenin; véase pág. 747 = *El Estado* y *la Revolución,* 70-71) de este «socialismo científico», antes de su advenimiento al poder.

Pero cuando Lenin confesó que no conocía ningún libro que tratase los problemas más constructivos de la ingeniería social, sólo demostró con ello que los marxistas, fieles a las indicaciones de Marx, no leían siquiera la «hojarasca» utópica de los «socialistas profesionales de café» que precisamente procuraban dar un principio de solución a estos problemas; me refiero a algunos de los socialistas *fabianos* de Inglaterra y a A. Menger (por ejemplo, *Neue Staatslehre,* 2.ª edición, 1904, especialmente págs. 248 y sigs). y J. Popper-Lynkeus en Austria. Este último elaboró, aparte de otras muchas sugerencias, toda una tecnología de la labranza colectiva y, en particular, de granjas gigantes del tipo introducido en Rusia posteriormente. (Ver su *Allgemeine Nährpflicht,* 1912; véase las págs. 206 y sigs. y 300 y sigs. de la 2.ª edición, 1923). Pero los marxistas no tomaron en serio su interesante trabajo, desechándolo como a un «sistema utópico semisocialista», Era «semisocialista» porque J. Popper encaró un sector de la empresa privada en su sociedad; circunscribiendo la actividad económica del Estado a la obligación de proveer las necesidades básicas de todo el mundo, para asegurar el «mínimo de subsistencia garantizado». Fuera de estos límites, todo lo demás quedaría librado al juego de una estricta competencia.

* (2) La concepción de Lenin en *El Estado* y *la Revolución,* citada más arriba, es muy similar (como lo ha indicado John Carruthers, *Socialism and Radicalism;* véase la nota 9 al capítulo 9); ver especialmente las págs. 14 a 16. Dice este autor: «Los capitalistas han inventado un sistema financiero que, si bien complejo, es lo bastante simple para ser puesto en práctica con facilidad, instruyendo a cada uno en el mejor manejo de su fábrica. Un sistema financiero muy similar aunque considerablemente más simple permitiría instruir en su manejo, y del mismo modo, al empresario elegido

de una fábrica socialista, y ya no haría hita recurrir a un organizador profesional». <<

[8] Este ingenuo lema naturalista constituye el «principio del comunismo» de Marx. Su origen se remonta a Platón y al cristianismo de los primeros tiempos (véase la nota 29 al capítulo 5; los *Hechos,* 2, 44-45 y 4, 34-35; ver también la nota 48 al capítulo 24 y las referencias al texto que allí se dan). Lenin lo cita en *El Estado y la Revolución;* ver *M. d. M.,* 752 (= *El Estado y la Revolución,* 74). El «principio del socialismo» de Marx, que ha sido incorporado a la *Nueva Constitución* de la U.R.S.S. (1936), es ligera pero significativamente más débil; compárese el *Artículo* 12: «En la U.R.S.S. se cumple el principio del socialismo: "De cada lino según su capacidad, a cada uno según su trabajo"». La incorporación de «trabajo» en reemplazo del antiguo concepto cristiano de «necesidad» transforma a una frase romántica y naturalista, completamente indefinida desde el punto de vista económico, en un principio perfectamente práctico, aunque vulgar, que hasta el «capitalismo» podría reclamar como propio,<<

[9] Me refiero al título de un famoso libro de Engels: *El desarrollo del socialismo desde la utopía a la ciencia.* (En inglés el libro lleva el título de *Socialism: Utopian and Scientific).* <<

[10] Ver mi *Poverty of Historicism* (*Economica*, 1944). <<

[11] Ésta es la número once de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx: (1845), véase *H.* o. *M.,* 231 (= F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* J. W. Dietz, Nachf., Berlín 1946, 56). Ver asimismo las notas 14 y 16 a este capítulo y las secciones 1, 17 y 18 correspondientes a *The Poverty of Historicism.* <<

[12] No me propongo analizar aquí detenidamente el problema metafísico o el metodológico del determinismo. (Más adelante, en el capítulo 22, se hallarán algunas otras observaciones sobre el problema). Pero quisiera señalar lo poco adecuado que es tomar como sinónimos los términos «determinismo» y «método científico». Y esto lo siguen haciendo aún escritores de los méritos y claridad de B. Malinowski. Véase, por ejemplo, su trabajo publicado en *Human Affairs* (ed. por Cattell, Cohen y Travers, 1937), capítulo XII. Estoy plenamente de acuerdo con las tendencias metodológicas de este trabajo, Con su alegato por la aplicación del método científico en la ciencia social y también por su brillante condenación de las tendencias románticas de la antropología (véase especialmente las págs. 207 y sigs., 221-224). Pero cuando Malinowski arguye en favor del «determinismo en el estudio de la cultura humana» (pág. 212; véase, asimismo, por ejemplo, la pág. 252) cuesta ver lo que entiende por «determinismo» como no sea simplemente «método científico». Esta ecuación no es sostenible, sin embargo, y entraña graves peligros, tal como se demostró en el texto, pues puede conducir al historicismo. <<

[13] Para una crítica del historicismo, ver mi obra *Poverty of Historicism (Economica*, 1944).

Puede disculparse a Marx por sustentar la creencia equivocada de que existe una «ley natural del desarrollo histórico», pues algunos de los mejores hombres de ciencia de su tiempo (por ejemplo, T. H. Huxley; véase sus obra *Lay Sermons.* 1880, pág 214) creyeron en la posibilidad de descubrir una *Ley de la evolución.* Pero no puede haber ninguna ley empírica de este tipo. Existe, sí, una hipótesis evolucionista específica que afirma que la vida *en la Tierra* se ha desarrollado de determinadas maneras. Pero una ley universal o natural de la evolución tendría que enunciar una hipótesis relativa al curso del desarrollo de la vida *en todos los planetas* (por lo menos). En otras palabras: dondequiera que nos circunscribamos a la observación de un proceso único, no podremos aspirar a descubrir, y menos a verificar, una «ley de la naturaleza». (Claro está que hay leyes de la evolución relativas al desarrollo de los organismos jóvenes, etc., pero ése es otro asunto).

Pueden existir, sí, *leyes sociológicas* e incluso leyes sociológicas relativas al problema del progreso; por ejemplo, la hipótesis de que allí donde las instituciones legales que garantizan la libertad y publicidad de expresión protegen eficazmente la libertad de pensamiento y de la comunicación del pensamiento, habrá progreso científico (véase el capítulo 23). Pero existen razones para afirmar que es mejor no hablar en absoluto de *leyes históricas.* (Véase la nota 7 al capítulo 25 y el texto). <<

[14] Véase *El Capital,* 864 (Prefacio a la primera edición; para una observación similar de Mill, ver la nota 16, más abajo). En el mismo lugar, Marx también dice lo siguiente: «El fin último de este trabajo es poner de manifiesto la ley económica del movimiento de la sociedad moderna». (Véase al respecto el *M. d. M.,* 374, y el texto correspondiente a la nota 16 del presente capítulo). El choque entre el pragmatismo de Marx y su historicismo se torna perfectamente obvio si comparamos estos pasajes con la número once de sus *Tesis sobre Feuerbach* (citada en el texto correspondiente a la nota 11 de este mismo capítulo). En *The Poverty of Historicism,* sección 17, he tratado de poner de relieve este choque, caracterizando al historicismo de Marx de manera exactamente análoga a su ataque contra Feuerbach. En efecto, podríamos parafrasear el pasaje de Marx citado en el texto del modo siguiente: «El historicista sólo puede *interpretar* el desarrollo social y contribuir al mismo de diversas maneras; pero el hecho es, sin embargo, *que nadie puede alterarlo*». Ver también el capítulo 22, especialmente el texto correspondiente a las notas 5 y siguientes. <<

[15] Véase *El Capital,* 469; las tres citas siguientes corresponden a *El Capital*, 868 (Prefacio a la segunda edición. La traducción «sincretismo insípido» no es totalmente fiel a la fuerte expresión del original); *op. cit.,* 673, y *op. cit.,* 830. Para las «amplias pruebas circunstanciales» de que se habla en el texto, ver por ejemplo *op. cit., 105,* 562, 649, 656. <<

[16] Véase *El Capital,* 804 = *M. d. M.,* 374; véase la nota 14 a este capítulo. Las tres citas siguientes pertenecen a J. S. Mill, *A System of Logic* (primera edición, 1843; citado de la octava edición), libro VI, capítulo X, § 2 (final); § 1 (comienzo); § 1 (final). Puede hallarse un interesante pasaje (que viene a decir más o menos lo mismo que la famosa frase de Marx citada en el texto correspondiente a la nota 14) en el mismo capítulo de la *Lógica* de Mill, § 8. Refiriéndose al método histórico, que procura encontrar las «leyes del orden social y del progreso social», Mill expresa: «Con su ayuda podremos, de ahora en adelante, no sólo escudriñar el porvenir del género humano, sino también determinar qué medios artificiales habrán de utilizarse y en qué medida, *para acelerar el progreso natural en tanto resulte beneficioso;* para compensar cualquier inconveniente o desventaja inherentes al mismo, y para prevenirnos contra los peligros o accidentes a que puede hallarse expuesta nuestra especie por las necesarias vicisitudes de su avance». (La cursiva es mía). O, como dice Marx, para «abreviar y disminuir los dolores del nacimiento». <<

[17] Véase Mill, *loc. cit.,* § 2; las observaciones que siguen pertenecen al primer párrafo de § 3. La «órbita» y la «trayectoria» corresponden al final del segundo párrafo de § 3. Cuando habla de «órbita» Mill se refiere, probablemente, a las teorías cíclicas del desarrollo histórico tales como la formulada por Platón en *El Político,* o por Maquiavelo en su obra *Discursos sobre Tito Livio*. <<

[18] Véase Mill, *loc. cit.,* el comienzo del último párrafo de § 3. Para todos esos pasajes, véase también las notas 6-9 al capítulo 14, y *The Poverty of Historicism,* secciones 22, 24, 27, 28. <<

[19] En cuanto al *psicologismo* (el término proviene de E. Husserl), no estará de más citar aquí, del excelente psicólogo D. Katz, algunos pasajes extraídos de su artículo *Psychological Needs* (capítulo III de *Human Affairs,* editado por Cattell, Cohen y Travers, 1937, pág. 36). «En la filosofía ha predominado durante cierto tiempo la tendencia a convertir la psicología en “la” base fundamental de todas las demás ciencias… Esta tendencia se denomina habitualmente psicologismo… Pero incluso aquellas ciencias que, como la sociología y la economía, se hallan más íntimamente relacionadas con la psicología poseen un núcleo neutro que no es psicológico…» En el capítulo 14 se analizará detenidamente el psicologismo. Véase también la nota 44 al capítulo 5. <<

[20] Véase el Prefacio de Marx a la obra *Una contribución a la crítica de la economía política* (1859), citado en el *M. d. M.,* 371 (= Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* editada por K. Kautsky, J. W. Dietz, Nachf., Berlín 1930, LIV-LV; también en *El Capital,* págs. XV y sig). El pasaje ha sido citado de forma más completa en el texto correspondiente a la nota 13 del capítulo 15, y en el texto correspondiente a la nota 3 del capítulo 16; ver asimismo la nota 2 al capítulo 14. <<

[1] Véase la nota 19 al último capítulo. <<

[2] Véase el Prefacio de Marx a *Una contribución a la crítica de la economía política,* citado también en la nota 20 al capítulo 13 y en el texto correspondiente a las notas 13 al capítulo 15 y 3 al capítulo 16; véase *M. d. M.,* 372 = *Capital,* pág. XVI. Ver también *Ideología Alemana* de Marx y Engels *(M. d. M.,* 213 = *G A,* serie I, vol. V, 16): «No es la conciencia la que determina a la vida, sino más bien la vida la que determina a la conciencia». <<

[3] Véase M. Ginsberg, *Sociology* (*Home University Librery,* 130 y sigs)., quien analiza este problema en un contexto similar sin referirse, sin embargo, a Marx. <<

[4] Véase, por ejemplo, *Zoology Leaflet 10,* publicado por el Museo Field de Historia Natural, de Chicago, en 1929. <<

[5] Con respecto al institucionalismo, véase especialmente el capítulo 3 (texto correspondiente a las notas 9 y 10) y el capítulo 9. <<

[6] Véase Mill, *A System of Logic,* VI, IX, § 3. (Véase también las notas 16-18 al capítulo 13). <<

[7] Véase Mill, *op. cit.,* VI, VI, § 2. <<

[8] Véase Mill, *op. cit.,* VI, VII, § 1. En cuanto a la oposición entre el «individualismo metodológico» y el «colectivismo metodológico», ver la obra de P. A. Von Hayek, *Scientism and the Study of Society,* parte II, sección V *(Economica,* 1943, pág. 41 y sigs).. <<

[9] Para esta cita y la siguiente, ver Mill, *op. cit.,* VI, X, § 4. <<

[10] Utilizamos la expresión «leyes sociológicas», para designar las leyes naturales de la vida social, en contraposición a sus leyes normativas; véase el texto correspondiente a la nota 8-9 del capítulo 5. <<

[11] Véase la nota 10 al capítulo 3. El pasaje es una cita de la página 122 de la parte II de mi artículo, *The Poverty of Historicism* (Economica, N. S. XI, 1944).

La sugerencia de que fue Marx el primero que concibió la teoría social como el estudio de las *repercusiones sociales involuntarias de casi todos nuestros actos* se la debo a K. Polanyi, quien subrayó este aspecto del marxismo en discusiones privadas en 1924.

(1) Sin embargo, debe advertirse que pese al aspecto del marxismo que acabamos de considerar y que constituye un importante punto de coincidencia entre las ideas de Marx sobre el método y las nuestras, existe una considerable divergencia en lo relativo a la forma en que deben analizarse estas repercusiones involuntarias o imprevistas. En efecto, Marx es un *colectivista metodológico* y cree que es el «sistema de las relaciones económicas» como tal el que da lugar a las consecuencias no queridas; sistema de instituciones que, a su vez, puede explicarse en función de los «medios de producción», pero que no puede analizarse en función de los individuos, sus relaciones y sus actos. En oposición a esto, nosotros sostenemos que las instituciones (y las tradiciones) deben analizarse en términos individualistas, es decir, en función de las relaciones de los individuos según actúan en determinadas situaciones, y de las consecuencias involuntarias de sus actos.

(2) La referencia del texto a la «limpieza de los lienzos» y al capítulo 9 alude a las notas 9 a 12, y el texto, de este capítulo.

(3) En relación con las observaciones del texto (en el párrafo correspondiente a esta nota y en algunos de los que siguen) acerca de las repercusiones sociales involuntarias de nuestros actos, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que en las ciencias físicas (y en el campo de la ingeniería mecánica y la tecnología) encontramos una situación bastante parecida. También aquí la tarea de la tecnología consiste, particularmente, en informarnos acerca de las consecuencias involuntarias de lo que

hacemos (por ejemplo, el aumento excesivo del peso de un puente si reforzamos algunas de sus partes constitutivas). Pero la analogía no se detiene ahí. Nuestros inventos mecánicos rara vez se comportan exactamente de acuerdo con nuestros planes originales. Probablemente los inventores del automóvil no previeron nunca las repercusiones sociales de sus actos; en todo caso, es indudable que no previeron las repercusiones puramente mecánicas, es decir, las múltiples y diversas fallas que perturbaron su funcionamiento. Y a medida que estos automóviles fueron modificados para evitar estos inconvenientes, fueron cambiando más allá de toda posibilidad de reconocimiento. (Y junto con ellos, también cambiaron los móviles y aspiraciones de innumerable cantidad de gente).

(4) Con respecto a mi crítica de la Teoría Conspiracional (más adelante en el texto), véase mis comunicaciones: *Predictions and Prophecy and their Significante for Social Theory* (en las Actas del X Congreso Internacional de Filosofía, 1948, vol. I, 82 y sigs.; ver especialmente 87 y sig). y *Towards a Rational Theory of Tradition (The Rationalist Annual,* 1949, 36 y sigs. ver esp. 40 y sig).. <<

[12] Ver el pasaje de la *Lógica* de Mill citado en el texto correspondiente a la nota 8 del presente capítulo. <<

[13] Véase la nota 63 al capítulo 10. Los autores que más han contribuido a la lógica del poder son Platón (en los libros VIII y IX de *La República* y en *Las Leyes),* Aristóteles, Maquiavelo, Pareto, etc. <<

[14] Véase Max Weber, *Ges. Aufsaetze zur Wissenschaftslehre* (1922), especialmente las págs. 408 y sigs.

Cabe agregar aquí una observación con respecto al tan repetido aserto de que las ciencias sociales operan con un método diferente del de las ciencias naturales, en la medida en que conocemos los «átomos sociales» —es decir, nosotros mismos— por vía directa, en tanto que nuestro conocimiento de los átomos físicos sólo es hipotético. Se concluye de aquí frecuentemente (por ejemplo, Carl Menger) que el método de la ciencia social, puesto que hace uso del conocimiento que tenemos de nosotros mismos, debe ser psicológico o quizá «subjetivo» a diferencia de los métodos «objetivos» de las ciencias naturales. A esto podría contestarse del siguiente modo: no hay ninguna razón por cierto para que no utilicemos todo el conocimiento «directo» que podamos tener de nosotros mismos; pero este conocimiento sólo es útil a las ciencias sociales si lo generalizamos, vale decir, si suponemos que lo que sabemos por nosotros mismos vale también para los demás. Sin embargo, esta generalización es de carácter hipotético y debe verificarse y corregirse por medio de una experiencia de tipo «objetivo». (Antes de encontrar a alguien a quien no le guste el chocolate, ciertas personas podrían creer fácilmente que a todo el mundo le gusta). Indudablemente, en el caso de los «átomos sociales» nos hallamos mejor situados, en cierto modo, que en el caso de los átomos físicos; no sólo en razón del conocimiento que tenemos de nosotros mismos, sino también en razón del lenguaje. No obstante, desde el punto de vista del método científico, una hipótesis social sugerida por intuición no se halla en mejor posición que una hipótesis física relativa a los átomos. También esta última puede habérsele ocurrido al físico por una especie de intuición de la naturaleza de los átomos. Y en ambos casos, esta intuición sólo será una cuestión privada del individuo que propone la hipótesis. Lo «público», lo importante para la ciencia, es solamente la cuestión de si las hipótesis pueden verificarse o no por medio de la experiencia y si resisten o no dichas pruebas.

Desde este punto de vista, las teorías sociales no son más «subjetivas» que las físicas (y sería más claro, por ejemplo, hablar de la «teoría de los valores subjetivos» o de «la teoría de los actos de elección» que de la «teoría subjetiva del valor»; ver asimismo la nota 9 al capítulo 20). <<

[15] Este párrafo ha sido insertado a fin de evitar el malentendido mencionado en el texto. Le debo al profesor E. Gombrich el haberme llamado la atención sobre la posibilidad de dicho error. <<

[16] Hegel pretendió que su Idea era algo que existía «absolutamente», esto es, sin dependencia del pensamiento de nadie. Podría afirmarse, por lo tanto, que no era un psicólogo. No obstante, Marx no tomó en serio —con toda razón— ese «idealismo absoluto» de Hegel, sino que lo interpretó más bien como un *psicologismo* disfrazado, combatiéndolo en consecuencia. Véase *El Capital,* 873 (la cursiva es mía): «Para Hegel, el *proceso del pensamiento* (al que presenta disfrazado bajo el nombre de "Idea", como un agente o sujeto independiente) es el creador de lo real». Marx circunscribe su ataque a la teoría de que el proceso del pensamiento (de la conciencia o de la mente) crea lo «real» y demuestra que no crea siquiera la realidad social (por no decir nada del universo material).

En cuanto a la teoría hegeliana de la relación de dependencia que guarda el individuo con la sociedad, ver (aparte de la sección IV del capítulo 12) el análisis efectuado en el capítulo 23, del elemento social o, mejor dicho, interpersonal, del método científico, así como también el examen correspondiente, en el capítulo 24, del elemento interpersonal de la racionalidad. <<

[1] Véase el Prefacio a *El Capital,* XVI, de Cole, (Pero ver también la nota siguiente). <<

[2] Lenin también utilizó a veces la expresión «marxistas vulgares» pero con un sentido algo diferente. Lo poco que tiene de común el marxismo vulgar con las ideas de Marx se desprende nítidamente del análisis de Cole, *op. cit.,* XX, y del texto correspondiente a las notas 4 y 5 del capítulo 16, así como también de la nota 17 al capítulo 17. <<

[3] Según Adler, la codicia de poder no es nada más, por supuesto, que el afán de compensar los propios sentimientos de inferioridad mediante una demostración de superioridad.

Algunos marxistas vulgares creen, incluso, que el toque final de la filosofía del hombre moderno estuvo a cargo de Einstein quien —creen ellos— descubrió «la relatividad» o el «relativismo», es decir, que «todo es relativo». <<

[4] He aquí lo que J. F. Hecker dice *(Moscow Dialogues,* pág. 76) del llamado «materialismo histórico» de Marx: «Hubiera preferido llamarlo "historicismo dialéctico" o… de algún otro modo similar». Nuevamente llamo la atención del lector sobre el hecho de que en este libro no nos ocupamos de la *dialéctica* de Marx por haberla tratado ya en otra parte. (Véase la nota 4 al capítulo 13). <<

[5] Para el lema de Heráclito, véase especialmente el texto correspondiente a la nota 4 (3) del capítulo 2, las notas 16-17 al capítulo 4 y la nota 25 al capítulo 6. <<

[6] Las dos citas siguientes corresponden a *El Capital,* 873 (Epílogo a la segunda edición del volumen I). <<

[7] Véase *Das Kapital,* vol. III/2 (1894), pág. 355; esto es, capítulo 48, sección III, de donde han sido extraídas las citas siguientes. <<

[8] Véase *Das Kapital,* vol. III/2, *loc. cit.* <<

[9] Para las citas incluidas en este párrafo, véase F. Engels, *Anti-Dübring;* ver *M. d. M.,* 298, 299 (= F. Engels, *Herrn Eugen Duehring's Unwaelzung der Wissenschaft,* G *A,* volumen especial, 294-295). <<

[10] Me refiero a cuestiones referentes, por ejemplo, a la influencia de las condiciones económicas (tales como la necesidad de mensurar las tierras) sobre la geometría egipcia y sobre la diferente evolución de la primitiva geometría pitagórica en Grecia. <<

[11] Véase especialmente la cita de *El Capital* transcrita en la nota 13 al capítulo 14; asimismo, los pasajes completos del Prefacio a *Una contribución a la crítica de la economía política,* citado sólo parcialmente en el texto correspondiente a la nota siguiente. En cuanto al problema del esencialismo de Marx y a la distinción entre «realidad» y apariencia, ver la nota 13 a este capítulo y las notas 6 y 16 al capítulo 17. <<

[12] Pero me siento inclinado a decir que es algo mejor que un idealismo con el sello hegeliano o platónico; tal como dije en *What is Dialectic?,* si me obligaran a elegir —lo cual por suerte sólo es una ficción— me quedaría con el materialismo. (Véase la pág. 422 de *Mind,* vol. 49, donde me ocupo de problemas muy semejantes a los tratados aquí). <<

[13] Para ésta y las citas siguientes, véase el Prefacio de Marx a *Una contribución a la crítica de la economía política, M. d. M.,* 372 (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* LV).

Estos pasajes se aclaran aún más (así como también el texto correspondiente a la nota 3 del capítulo 16) gracias a la *Segunda Observación* de la parte II de la obra de Marx, *Miseria de la filosofía* (véase *M. d. M.,* 354 y sig. = *G A,* serie 1, volumen VI, 179-180); en efecto, Marx analiza aquí la sociedad, dividiéndola claramente en tres capas, si cabe este término. La primera de ellas corresponde a la «realidad» o esencia, y la segunda y la tercera a una forma primaria y secundaria, respectivamente, de la apariencia. (Se trata de una concepción muy semejante a la distinción platónica entre Ideas, objetos sensibles e imágenes de los objetos sensibles; para el problema del esencialismo platónico, véase el capítulo 3; para las correspondientes ideas de Marx, ver también las notas 8 y 16 al capítulo 17). La capa *primera* o fundamental (o «realidad») es la capa material, la de la maquinaria y otros medios materiales de producción que existen en la sociedad; Marx llama a este estrato el de las «fuerzas productivas» materiales o «productividad material». A la *segunda* capa la llama «relación productiva» o «relaciones sociales»; éstas dependen de la primera capa: «Las relaciones sociales se hallan íntimamente entrelazadas con las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas los hombres modifican sus métodos de producción, y al modificar sus métodos de producción, alteran la forma de ganarse la vida, transformando, por lo tanto, todas sus relaciones sociales». (Para las dos primeras capas, véase el texto correspondiente a la nota 3 del capítulo 16). La *tercera* capa es la formada por las ideologías, es decir, las ideas jurídicas, morales y religiosas: «Los mismos hombres que establecen sus relaciones sociales en conformidad con la productividad material, también producen principios, ideas y categorías, de acuerdo con sus relaciones sociales». Podemos decir en función de este análisis que en Rusia la primera capa se transformó de acuerdo con la

tercera, lo cual constituye una inesperada refutación de la teoría de Marx. (Ver también la nota siguiente). <<

[14] Es fácil formular profecías muy generales; por ejemplo, profetizar que dentro de un margen de tiempo razonable habrá de llover. De este modo, no sería ninguna hazaña profetizar que dentro de algunas décadas habrá una revolución en alguna parte. Pero como hemos visto, Marx dijo algo más que eso, esto es, lo suficiente para que los hechos lo desmintieran. Aquellos que tratan de pasar por alto este mentís, lanzan por la borda el último vestigio de significación empírica del sistema de Marx, que se torna, así, totalmente «metafísico» (en el sentido definido en mi *Logik der Forschung).*

La forma en que Marx concibió el mecanismo general de toda revolución, de acuerdo con su teoría, se halla claramente ilustrada por la siguiente descripción de la revolución social de la burguesía (llamada también «revolución industrial») extraída del *Manifiesto comunista (M. d. M.,* 28; la cursiva es mía = *G A,* serie I, volumen VI, 530-531): «Los medios de producción e intercambio, sobre cuya base se levantó la burguesía, se originaron en la sociedad feudal. A cierta altura del desarrollo de los medios de producción e intercambio… las relaciones feudales de la propiedad dejaron de ser compatibles con las *fuerzas productivas ya desarrolladas.* Se convirtieron entonces en otras tantas cadenas que había que romper. Y fueron rotas». (Véase asimismo el texto correspondiente a la nota 11 y la nota 17 al capítulo 17). <<

[15] Véase H. Heine, *La religión y la filosofía en Alemania* (traducción inglesa: *Religion and Philosophy in Germany,* 1882; aquí citamos del apéndice a *Kant's Prolegomena* de P. Carus, 1912, pág. 267). <<

[16] En *El Capital* puede hallarse un testimonio de esta amistad al final de la nota 2 al pie de la página 671.

Debemos reconocer que algunas veces Marx se mostró intolerante. Sin embargo, yo creo —pero fácilmente podría estar equivocado— que poseía suficiente sentido crítico para apreciar los puntos débiles de todo dogmatismo y que le habría disgustado la conversión posterior de sus teorías en una serie de dogmas rígidos. (Ver la nota 30 al capítulo 17 y la página 425 de *What is Dialectic?;* véase la nota 4 al capítulo 13). Parecería, sin embargo, que Engels se hallaba perfectamente dispuesto a tolerar la intolerancia y ortodoxia de los marxistas. En su Prefacio a la primera traducción inglesa de *El Capital,* dice del libro (véase *El Capital,* 886) que «en el continente se lo suele llamar "la Biblia de la clase trabajadora"». Y lejos de protestar contra semejante descripción que convierte al socialismo «científico» en una religión, Engels pasa a demostrar en su comentario que *El Capital* merece esta designación, pues «las conclusiones a que se llegan en la obra se convierten día a día en principios más fundamentales del gran movimiento de la clase obrera» de todo e1mundo. Como se ve, de aquí a las persecuciones y excomuniones por herejía de aquellos que aún conservan el espíritu crítico de la ciencia, ese mismo espíritu que inspiró una vez a Engels y a Marx, sólo hay un paso. <<

[1] Véase Marx y Engels, en el *Manifiesto Comunista;* ver *M. d. M.,* pág. 22 (= *G A*, serie I, volumen VI, 525). Tal como se señaló en el capítulo 4 (ver el texto correspondiente a las notas 5/6 y 11/12), Platón tenía ideas muy semejantes. <<

[2] Véase el texto correspondiente al capítulo 14. <<

[3] Véase Marx, *Miseria de la filosofía, M. d. M.,* 355 *(= G A,* serie I, volumen VI, 179). (La cita corresponde al mismo pasaje del cual extrajimos las frases citadas en la nota 13 al capítulo 15). <<

[4] Véase el Prefacio a *Una contribución a la crítica de la economía política;* véase *El Capital,* XVI, y *M d. M.,* 371 y sig. (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* LIX-LV; ver también la nota 20 al capítulo 13, nota 1 al capítulo 14, nota 13 al capítulo 15 Y el texto). El pasaje aquí citado y especialmente las expresiones «fuerzas productiva, materiales» y «relacione, productivas» se aclaran con los citados en la nota 13 al capítulo 15. <<

[5] Véase *El Capital,* 650 y sig. Ver también el pasaje paralelo sobre los capitalistas y los indigentes en *El Capital,* 138 y sig. = *M. d. M.,* 437; véase también la nota 17 al capítulo 17, en *Miseria de la filosofía, M. d. M.,* 367 (= *G A,* serie I, volumen VI, 189), Marx expresa lo siguiente: «Pese a que todos los miembros de la burguesía moderna tienen un mismo interés, en la medida en que forman una clase contrapuesta a otra clase, obedecen por otra parte, a intereses contradictorios y antagónicos, puesto que rivalizan unos con otros. Este conflicto de intereses proviene de las condiciones económicas de su vida burguesa». <<

[6] *El Capital*, 651. <<

[7] Esto es análogo, en todos sus puntos, al historicismo nacionalista de Hegel, donde el verdadero interés de la nación adquiere conciencia en las mentes subjetivas de los connacionales y, en particular, del conductor. <<

[8] Véase el texto correspondiente a la nota 14 del capítulo 13. <<

[9] Véase *El Capital*, 615. <<

[10] Originalmente empleé la expresión «capitalismo de *laissez faire»,* pero en vista del hecho de que la frase *«laissez faire»* indica la ausencia de trabas al comercio (como, por ejemplo, las aduanas) —algo altamente deseable a mi juicio— y de que considero indeseable y hasta paradójica la política económica no intervencionista de principios del siglo XIX, decidí reemplazarla por la de «capitalismo sin trabas» *(unrestrained)*. <<

[1] Véase el Prefacio *«Una contribución a la crítica de la economía política (M. d. M.,* 372 = *Zur Kritik der politischen Oekonomie*c*,* LV). Para la teoría de los estratos o capas de las «superestructuras», ver las citas de la nota 13 al capítulo 15. <<

[2] Para la recomendación de Platón de usar «tanto la persuasión como la fuerza», ver por ejemplo el texto correspondiente a la nota 35 del capítulo 5 y las notas 5 y 10 al capítulo 8. <<

[3] Véase Lenin, *El Estado y la Revolución (M. d. M.,* págs. 733-734 y 735 = *El Estado y la Revolución,* 15 y 16). <<

[4] Las dos citas pertenecen a Marx-Engels, *El Manifiesto Comunista (M. d. M.,* 46 = *G. A,* serie I, volumen VI, 546). <<

[5] Véase Lenin, *El Estado y la Revolución (M. d. M.,* 725 = *El Estado y la Revolución*, 8-9). <<

[6] Para los problemas característicos de un esencialismo historicista y, en particular, para los problemas del tipo: «¿Qué es el Estado?» O «¿Qué es el gobierno?», véase el texto correspondiente a las notas 26 y 30 al capítulo 3, 21-24 y 26 y sigs. al capítulo 11 y 26 al capítulo 12.

En cuanto al *lenguaje de las exigencias políticas* (o mejor aún, de las *«propuestas»* políticas, como dice L. J. Russell) que debe reemplazar, a mi juicio, este tipo de esencialismo, véase especialmente el texto comprendido entre las notas 41 y 42 al capítulo 6. Para el esencialismo de Marx, véase especialmente el texto correspondiente a la nota 11 y la nota 13 al capítulo 15, la nota 16 al presente capítulo y las notas 20 a 24 del capítulo 20. Véase especialmente la observación metodológica del tercer tomo de *El Capital (Das Kapital*, III/2, pág. 352), citada en la nota 20 al capítulo 20. <<

[7] Esta cita corresponde al *Manifiesto Comunista (M. d. M.,* 25 = *G. A,* serie I, volumen VI, 528). El texto corresponde al Prefacio de Engels a la primera traducción inglesa de *El Capital.* Aquí citamos todo el pasaje final de este Prefacio; Engels se refiere allí a la conclusión de Marx de «que por lo menos en Europa, Inglaterra es el único país donde la inevitable revolución social podría alcanzarse por medios enteramente pacíficos y legales. Por cierto que no olvidó agregar que no tenía grandes esperanzas de que la clase gobernante británica se sometiese sin una "rebelión en pro de la esclavitud", a esa revolución pacífica y legal». (Véase *El Capital,* 887; ver también el texto correspondiente a la nota 7 del capítulo 19). Este pasaje revela claramente que, según el marxismo, el carácter violento o pacífico de la revolución dependerá del grado de resistencia que presente la clase dominante. Véase asimismo el texto correspondiente a las notas 3 y sigs. del capítulo 19. <<

[8] Véase Engels, *Anti-Dühring (M. d. M.,* 296 = *G A,* volumen especial. 292); ver también los pasajes mencionados en la nota 5 a este capítulo.

Hace ya algunos años que se ha sofocado en Rusia la resistencia de la burguesía; sin embargo, no se observa el menor síntoma de «marchitamiento» del Estado ruso, ni siquiera de su organización interna.

La teoría del debilitamiento del Estado es profundamente Ficticia y no me extrañaría que Marx y Engels la hubieran adoptado principalmente para no quedarse a la zaga de sus rivales. Me refiero a Bakunin y los anarquistas; a Marx no le causaba ninguna gracia que el radicalismo de algún otro autor pudiera superar al suyo. Al igual que Marx, aquéllos aspiraban a lanzar por la borda el orden social existente, dirigiendo su ataque, sin embargo, contra el sistema político jurídico en lugar del económico. Para ellos el Estado era el enemigo que había que destruir. A no ser por sus competidores anarquistas, Marx podría haber llegado fácilmente, partiendo de sus propias premisas, a la afirmación de que la institución del Estado podría cumplir, bajo el socialismo, nuevas e indispensables funciones, a saber, las de salvaguardar la justicia y la libertad asignadas a él por los grandes teóricos de la democracia. <<

[9] Véase *El Capital*, 799. <<

[10] En el capítulo «Acumulación primaria», a Marx no le preocupan, como él mismo dice (pág. 80l), «las causas puramente económicas de la revolución agrícola. Nuestro verdadero interés consiste en establecer los medios compulsivos [esto es, políticos] que se utilizaron para provocar este cambio». <<

[11] Para dichos pasajes y para las superestructuras, véase la nota 13 al capítulo 15. <<

[12] Véase el texto correspondiente a las notas aludidas en la nota anterior.
<<

[13] Una de las partes más valiosas y dignas de atención de *El Capitán*, que constituye un documento fiel e imperecedero del dolor humano, es el capítulo VIII del primer tomo, titulado *La jornada de trabajo,* en el cual Marx reseña los albores de la legislación laboral, Las citas siguientes han sido extraídas de este bien documentado capítulo.

Debe advertirse, sin embargo, que este mismo capítulo contiene material suficiente para refutar por completo el «Socialismo científico» de Marx, basado en la *profecía de la explotación cada vez mayor* de los trabajadores. Nadie podría leer ese capítulo de Marx sin comprender que, por fortuna, su profecía no se ha cumplido. No es imposible, sin embargo, que eso se deba, en parte, a las actividades desarrolladas por los marxistas para organizar el trabajo; pero la principal contribución proviene del aumento de la productividad del trabajo, resultado éste, a su vez, según Marx, de la «acumulación capitalista». <<

[14] Véase El *Capital,* 246. (Ver la nota 1 a este pasaje). <<

[15] Véase *El Capital,* 257 y sig. El comentario de Marx en su nota 1 al pie de esta página es del mayor interés, pues en él revela que los casos como éstos eran utilizados por los reaccionarios *tories*, partidarios de la esclavitud, como *propaganda,* Y demuestra que, entre otros, Thomas Carlyle, el oráculo y también el precursor del fascismo, participó en este movimiento en pro de la esclavitud. Carlyle, para citar a Marx, redujo «el gran acontecimiento de la historia contemporánea, la guerra civil norteamericana, al pueril nivel de un conflicto entre “Pedro del norte que le quiere romper la cabeza a Pablo del sur, porque Pedro del norte les paga a sus trabajadores “por día” y Pablo del sur “por la vida entera”». Marx cita aquí el artículo *Ilias Americana in Nuce (Macmillan's Magazine,* agosto, 1863) de Carlyle. Y llega finalmente a esta conclusión: «De este modo, se rompe por fin la burbuja de la simpatía “*tory*” por los obreros urbanos (los “tories” jamás le tuvieron simpatía a los peones rurales). Y dentro de ella encontramos… ¡la esclavitud!».

Una de las razones que tengo para citar este pasaje es el deseo de subrayar el completo desacuerdo de Marx con la creencia de que no hay mucho que elegir entre la esclavitud y la «esclavitud asalariada». Nadie mejor que Marx podía hacer hincapié en el hecho de que la abolición de la esclavitud (y por consiguiente la introducción de la «esclavitud asalariada») constituía un paso necesario y de la mayor importancia para la emancipación de los oprimidos. En consecuencia, la expresión «esclavitud asalariada» es peligrosa y equívoca, pues puede dar pie a los marxistas vulgares para que la interpreten como un indicio de que Marx estaba de acuerdo con lo que es, en realidad, una apreciación personal de Carlyle de la situación. <<

[16] Marx define el «valor» de un artículo como el número medio de horas de trabajo necesarias para su reproducción. Esta definición constituye un buen ejemplo de su *esencialismo* (véase la nota 8 a este capítulo). En efecto, Marx introduce aquí el *valor* para llegar a la realidad esencial que corresponde a lo que se presenta bajo la forma del *precio* de un artículo. El precio es una especie de apariencia engañosa, «Una cosa puede tener precio y carecer de valor», expresa Marx (en *El Capital*, 79; ver también las excelentes observaciones de Cole en su Introducción a *El Capital,* especialmente las páginas XXVII y sigs).. En el capítulo 20 se hallará una reseña de la «teoría del valor», de Marx. (Véase las notas 9-27 a dicho capítulo y el texto). <<

[17] Para el problema de los «esclavos asalariados», véase el final de la nota 15 a este capítulo, y también *El Capital,* 155 (especialmente la nota 1). En cuanto al análisis marxista de los resultados sucintamente reseñados aquí, ver especialmente *El Capital,* 153 y sigs., así como también la nota 1 al pie de la página 153; véase, asimismo, el capítulo 20, más adelante.

Puede fundarse nuestra exposición del análisis de Marx, citando una declaración de Engels en su *Anti-Dühring,* con ocasión de un resumen de *El Capital.* He aquí lo que dice Engels *(M. d. M.,* 269 = *G A,* tomo especial, 160-167): «En otras palabras, aun cuando excluyamos toda posibilidad de robo, violencia y fraude; aun cuando supongamos que todo bien privado fue producido originalmente por el trabajo directo del propietario, y que a lo largo de todo el proceso subsiguiente sólo se registró un intercambio de valores iguales por otros valores iguales, aun entonces el desarrollo progresivo de la producción y el intercambio bastarán para crear el actual sistema capitalista de producción, con su monopolización de los instrumentos de producción, así como también de los bienes de consumo, en manos de una clase numéricamente débil; con la reducción de las demás clases, que representan una inmensa mayoría numérica, al grado de la miseria proletaria; con su ciclo periódico de prosperidad de la producción y crisis del comercio; en otras palabras, con toda la anarquía que lo caracteriza. La explicación del proceso entero se agota con las causas puramente económicas; el robo, la fuerza y la suposición de una interferencia política de cualquier tipo no hacen la menor falta para explicarlo».

Quizá este pasaje convenza algún día a los marxistas vulgares de que el marxismo no explica las depresiones por la conspiración de los «grandes negocios». El propio Marx dijo *(Das Kapital,* II, 406 y sig., la cursiva es mía) que «la producción capitalista involucra condiciones que, *independientemente de las buenas o malas intenciones,* sólo permiten una relativa prosperidad pasajera de la clase trabajadora, y siempre a manera de preliminar de una depresión». <<

[18] Para la teoría de que la «propiedad es un robo», véase también la observación de Marx en relación con John Watts en *El Capital,* 601, nota 1. <<

[19] Para el carácter hegeliano de la distinción entre la libertad o la democracia meramente «formal» y la «concreta» o «real», véase nota 62 al capítulo 12. A Hegel le encanta atacar la constitución británica por su culto de la libertad meramente «formal», a diferencia del Estado prusiano donde la libertad «real» se halla «materializada». Para la cita transcrita al final de este párrafo, véase el pasaje citado en el texto correspondiente a la nota 7 del capítulo 15. Ver también las notas 14 y 15 al capítulo 20 y el texto. <<

[20] En cuanto a la *paradoja de la libertad* y a la necesidad de que el Estado proteja la libertad, véase los cuatro párrafos del texto que preceden a la nota 42 al capítulo 6 y especialmente las notas 4 y 6 al capítulo 7, y el texto; ver también la nota41 al capítulo 12 y el texto, y la nota 7 al capítulo 24. <<

[21] Contra este análisis cabría decir que si suponemos una perfecta competencia entre los empresarios como productores y, especialmente, como compradores de trabajo en los mercados laborales (y si suponemos además que no existe ningún «ejército industrial de reserva» de desocupados ejerciendo presión sobre este mercado), entonces no se podrá hablar ya de explotación de los económicamente débiles por los económicamente fuertes, es decir, de los trabajadores por los empresarios. Pero ¿se cumple en la realidad este supuesto de la competencia perfecta entre los adquirentes de trabajo en los mercados laborales? ¿No sucederá, por ejemplo, que en muchos mercados laborales locales sólo exista un comprador de importancia? Además, no podemos suponer que la competencia perfecta habrá de eliminar automáticamente el problema de la desocupación, si no por otras razones, porque el trabajo no puede desplazarse con facilidad. <<

[22] Para el problema de la intervención económica del Estado, así como también para una definición de nuestro sistema económico actual como típicamente *intervencionista,* ver los tres capítulos siguientes, especialmente la nota 9 al capítulo 18 y el texto. Cabe señalar que el *intervencionismo,* tal como lo entendemos aquí, es el complemento económico de lo que llamamos en el capítulo 6 —texto correspondiente a las notas 24-44— *proteccionismo* político. (Es evidente que no puede utilizarse el término «proteccionismo» en lugar de intervencionismo). Ver especialmente la nota 9 al capítulo 18 y 25-26 al capítulo 20, y el texto. <<

[23] El pasaje ha sido citado de forma más completa en el texto correspondiente a la nota 14 del capítulo 13; para la contradicción entre la acción práctica y el determinismo historicista, ver esa nota y el texto correspondiente a las notas 5 y sigs. del capítulo 22. <<

[24] Véase la sección II del capítulo 7. <<

[25] Ver Bertrand Russell, *Power* (1938); véase especialmente págs. 123 y sigs.; Walter Lippmann, *The Good Society* (1937), véase especialmente las págs, 188 y sigs. <<

[26] Russell, *Power,* págs. 128 y sig. La cursiva es mía. <<

[27] Las leyes destinadas a salvaguardar la democracia se hallan todavía en una etapa bastante rudimentaria de desarrollo. Es mucho lo que puede y debe hacerse aún. Exigimos libertad de prensa, por ejemplo, porque nuestro objetivo es que el público reciba una información correcta; pero si encaramos el problema desde este punto de vista veremos que contamos con muy escasas garantías institucionales de que se cumpla este fin. Lo que los diarios lucen habitualmente por propia iniciativa en la actualidad, esto es, brindar al público todas las informaciones importantes disponibles, debiera llevar a adquirir un carácter obligatorio, ya sea por medio de leyes cuidadosamente elaboradas o mediante el establecimiento de un código moral con la sanción de la opinión pública. Los asuntos como, por ejemplo, el de la carta de Zinovief, quizá pudieran controlarse por medio de una ley que hiciera posible la anulación de las elecciones ganadas por medios ilícitos, y responsabilizarse al editor (que en este caso no habría cumplido con su obligación de verificar lo mejor posible la verdad de lo que publica) por el daño ocasionado; en nuestro ejemplo, por los gastos requeridos por una nueva elección, Aquí no podemos entrar en detalles pero estoy firmemente convencido de que sería relativamente fácil superar las dificultades tecnológicas que obstruyen el camino hacia metas tales como la conducción de las campañas electorales mediante la apelación, no a las pasiones, sino a la razón. No veo ninguna razón, por ejemplo, para que no se imponga un tamaño, aspecto, etc., uniforme a los panfletos electorales, eliminándose todo cartel. (Esto no tiene por qué hacer peligrar la libertad, así como no la perjudican, sino que más bien la benefician, las limitaciones razonables impuestos a los litigantes ante un tribunal de justicia). Los actuales métodos de propaganda constituyen un insulto al público y también a los candidatos. Jamás debiera utilizarse una propaganda apta quizá para vender jabón, pero no para cuestiones de tal magnitud. <<

[28] * Véase el *Control of Engagement Order británico,* de 1947. El hecho de que casi no se hace uso (por lo menos es evidente que no se abusa) de este reglamento, nos demuestra que se ha sancionado una legislación en extremo peligrosa sin ninguna necesidad urgente de hacerlo, nada más que porque no se ha comprendido todavía la diferencia fundamental entre esos dos tipos tan distintos de legislación, a saber, la que establece normas generales de conducta y la que otorga al gobierno facultades discrecionales.*<<

[29] * Para esta distinción y para el uso de la expresión «marco legal», ver E. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (aquí citamos de la primera edición inglesa, Londres, 1944). Ver, por ejemplo, la página 54 donde Hayek habla de «la distinción… entre la creación de un *marco legal permanente* dentro del cual se guíe la actividad productiva por iniciativa individual, y la *orientación de la actividad económica* a cargo de la autoridad central. (La cursiva es mía). Hayek subraya la significación de la *previsibilidad del marco legal;* ver, por ejemplo, la página 56.*<<

[30] En el Prefacio a la segunda edición de *El Capital* (ver *El Capital,* 871), Marx cita este análisis publicado en el *Mensajero Europeo* de San Petersburgo.

Si hemos de hacerle justicia a Marx, debemos decir que no siempre tomaba su propio sistema demasiado al pie de la letra y que se hallaba perfectamente dispuesto a apartarse ligeramente de su esquema fundamental; para él éste era más un punto de vista (y como tal de gran importancia) que un sistema de dogmas inmutables.

Así, en dos páginas consecutivas de *El Capital* (832 y sig). encontramos una reafirmación de la teoría marxista corriente del carácter secundario del sistema legal (o de su carácter exterior, a modo de capa o «recubrimiento» y otra declaración que le asigna un importantísimo papel al poder político del Estado, elevándolo explícitamente al rango de una *fuerza económica* plenamente desarrollada. La primera de estas afirmaciones —«el autor habría hecho bien en recordar que las revoluciones no se hacen por medio de leyes»— se refiere a la Revolución Industrial y a un autor que se preguntaba por las leyes que la habían provocado. La segunda constituye un comentario (por lo demás en extremo heterodoxo desde el punto de vista marxista) de los métodos de acumulación del capital: todos estos métodos —dice Marx— «se sirven de las facultades del Estado que constituyen el poder político centralizado de la sociedad. El poder es la partera de todas las sociedades caducas que llevan otra nueva en sus entrañas. *Es, en sí mismo,* una *fuerza económica».* Hasta ese último pensamiento que nosotros hemos subrayado el pasaje es claramente ortodoxo. Sin embargo, con estas últimas palabras la ortodoxia se viene a tierra.

Engels, en cambio, era más dogmático, Véase por ejemplo una de sus afirmaciones en el *Anti-Dühring (M. d. M.,* 277), donde expresa: «Resulta claro ahora el papel desempeñado en la historia por el poder político, en contraposición a los procesos económicos». Y sostiene que allí donde «el poder político se pone en contra de las evoluciones económicas, por regla

general sucumbe, salvo muy contadas excepciones; estas pocas excepciones son los casos aislados de conquistas en que los conquistadores bárbaros… asolaron… las fuerzas productivas, pues no sabían cómo utilizarlas». (Véase, sin embargo, las notas 13-14 al capítulo 15 y el texto).

El dogmatismo y autoritarismo de la mayoría de los marxistas constituye un fenómeno realmente asombroso. En efecto, eso nos demuestra que siguen al marxismo irracionalmente, tal como puede seguirse un sistema metafísico. Y lo mismo sucede cede entre radicales y moderados. E. Burns formula, por ejemplo (en *M. d. M.*, 384), la declaración extraordinariamente ingenua de que las «refutaciones… desarticulan inevitablemente las teorías de Marx», con lo cual parece querer decir que las teorías de Marx son irrefutables, es decir, no científicas, pues toda teoría científica es refutable y susceptible de ser reemplazada por otra más completa. L. Laurat, en cambio, dice en su obra *Marxism and Democracy,* pág. 226: «Al dirigir nuestra vista hacia el mundo en que vivimos nos maravilla la precisión casi matemática con que se han cumplido las predicciones esenciales de Karl Marx».

Al parecer, el propio Marx pensaba de manera diferente. Puede ser que me equivoque, pero creo en su sinceridad cuando dice (al final de su Prefacio a la primera edición de *El Capital,* ver 865): «Saludo a la crítica científica, por dura que sea. Pero ante los prejuicios de la llamada opinión pública, prefiero aferrarme a mi máxima…: sigue tu camino y déjalos que hablen».
<<

[1] Para el esencialismo de Marx y el hecho de que los medios materiales de producción tienen en su teoría el carácter de esencias, véase especial mente la nota 13 al capítulo 15. Ver también la nota 6 al capítulo 17 y las notas 20 a 24 del capítulo 20 y el texto. <<

[2] Véase *El Capital,* 864 = *M. d. M.,* 374, y las notas 14 y 16 al capítulo 13.
<<

[3] Lo que nosotros llamamos el objetivo secundario de *El Capital,* su objetivo antiapologético, incluye una tarea algo académica, a saber, *La crítica de la economía política con referencia a su estado científico.* Era a esta última tarea a la que aludía Marx tanto con el título de la obra que precedió a *El Capital,* esto es, *Una contribución a la crítica de la economía política* como con el subtítulo del propio *Capital,* que vendría a ser, en su traducción literal, *Crítica de la economía política.* En efecto, ambos títulos aluden indudablemente a la *Critica de la razón pura,* de Kant, título que, a su vez, quería significar: «Crítica de la filosofía pura o metafísica con referencia a su estado científico». (Esto se observa con mayor claridad en el título de la paráfrasis de la crítica de Kant, que expresa casi textualmente: *Prolegómenos a toda metafísica que aspire con justicia a alcanzar en el futuro un estado científico*). Al aludir a Kant, Marx quería decir, aparentemente, que así como Kant había criticado las aspiraciones de la metafísica, revelando que no constituía una ciencia sino más bien una *teología apologética,* así él criticaba las aspiraciones equivalentes de la economía burguesa. Que en los círculos marxistas la tendencia principal de la crítica de Kant era considerada un ataque contra la teología apologética, se desprende de la forma en que ha sido presentada en la obra *La religión y la filosofía en Alemania,* del amigo de Marx, H. Heine. (Véase las notas 15 y 16 al capítulo 15). No carece totalmente de interés el hecho de que, pese a la supervisión de Engels, los primeros traductores ingleses de *El Capital* hayan vertido su subtítulo como *Análisis crítico de la producción capitalista,* sustituyendo así el énfasis en lo que en el texto he llamado el primer objetivo de Marx por una alusión a su segundo objetivo.

Marx cita a Burke en *El Capital,* 343, nota 1. La cita corresponde a E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity,* 1800, pág. 31 y sig. <<

[4] Véase mis observaciones sobre la conciencia de clase hacia el final de la sección 1, en el capítulo 16.

En cuanto a la subsistencia de la unidad de clase una vez cesada la lucha contra el enemigo de clase, difícilmente resulta acorde con los supuestos de Marx y, en particular, con su dialéctica, suponer que la conciencia de clase es algo *susceptible* de ser acumulado y posteriormente almacenado y capaz de sobrevivir a las fuerzas que le dieron origen. Pero la suposición anterior de que *debe necesariamente* sobrevivir a estas fuerzas se halla en franca contradicción con la teoría de Marx que considera a la conciencia un espejo o un producto de la dura realidad social. Y sin embargo, todo aquel que sostenga con Marx que la dialéctica de la historia debe conducir al socialismo deberá aceptar también este supuesto. El siguiente pasaje del *Manifiesto Comunista (M. d. M.,* 46 y sig. = *G A,* serie 1, tomo VI, 46) reviste un particular interés dentro de este contexto, pues contiene una clara afirmación de que la conciencia de clase de los trabajadores no es más que una consecuencia de la «fuerza de las circunstancias», es decir, de la presión ejercida por la situación de clase; pero contiene al mismo tiempo la doctrina criticada en el texto, a saber, la profecía de la sociedad sin clases. He aquí el pasaje: «Pese al hecho de que el proletariado se ve compelido por la fuerza de las circunstancias a organizarse como clase durante su lucha con la burguesía; pese al hecho de que, mediante la revolución, se convierte en clase gobernante y elimina por la fuerza las condiciones antiguas de la producción; pese a estos hechos, habrá de eliminar también, junto con estos factores, aquellos que condicionaban la existencia del antagonismo entre las clases, aboliendo, de este modo, su propia supremacía como clase. En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos entre ellas, tendremos una asociación donde el libre desarrollo de cada uno será la garantía del libre desarrollo de todos». (Véase también el texto correspondiente a la nota 8 de este capítulo). Es ésta una hermosa creencia, pero demasiado estética y romántica; es un esperanzado

«utopismo» —para usar las palabras de Marx— pero no un «socialismo científico».

Marx combatió lo que él llamaba «utopismo» y por cierto que con razón. (Véase el capítulo 9). Pero puesto que él mismo era romántico no logró discernir el elemento más peligroso del utopismo, a saber, su histeria romántica, su irracionalismo esteticista; en su lugar, combatió sus tentativas (por cierto inmaturas) de planificación racional, contraponiendo a ellas su historicismo, (Véase la nota 21 al presente capítulo).

Pese a la agudeza de su razonamiento y a todas sus tentativas de emplear un método científico, Marx permitió en ocasiones que los sentimientos irracionales y estéticos se adueñaran por completo de su pensamiento. Actualmente esto se llama arbitrariedad. Y bien, fue esta arbitrariedad romántica, irracional y hasta mística, la que condujo a Marx a suponer que la unidad de clase colectiva y la solidaridad de clase de los trabajadores habría de subsistir aun después de haberse modificado la situación de clase. Vemos pues que es esta arbitrariedad del pensamiento marxista, este colectivismo místico, esta reacción irracional contra la tensión impuesta por la vida civilizada, la que conduce a la profecía del necesario advenimiento del socialismo.

Este tipo de romanticismo constituye uno de los elementos del marxismo que más atrae a sus adeptos. Y ha encontrado su expresión más conmovedora en la dedicatoria de los *Moscow Dialogues,* de Hecker. Este autor habla ahí del socialismo como de «un ordenamiento social donde habrán de desaparecer las luchas de clases y razas y donde la verdad, la bondad y la belleza estarán al alcance de todos». ¡A quién podría no gustarle traer el paraíso a la Tierra! Y, sin embargo, debernos tener por principio rector de toda política racional el de que *no podernos traer el paraíso a la Tierra.* Tenemos que convencernos de que, por lo menos en los dos siglos venideros o más, no habremos de convertirnos en Espíritus Libres o ángeles, ni nada que se le parezca. Estamos con los pies hundidos en la tierra por nuestro metabolismo, como dijo Marx sabiamente en cierta ocasión; o bien, para decirlo con las palabras cristianas, somos espíritu y carne. De este modo, debemos ser algo más modestos. En política, al igual

que en medicina, lo más probable es que el que promete demasiado sea un charlatán. Debemos dar el máximo de nosotros para mejorar las cosas, pero debemos abandonar la idea de una piedra filosofal o de una varita mágica capaz de convertir nuestra corrupta sociedad humana en oro puro y perdurable.

Detrás de todo esto se halla la esperanza de desalojar el mal del mundo.

Platón creía que podría hacerlo relegándolo a las clases inferiores y poniéndolo bajo control. Los anarquistas se imaginaban que una vez destruido el Estado, el Sistema Político, todo marcharía a la perfección. Y también Marx soñó con la expulsión del mal mediante la destrucción del sistema económico.

No es mi propósito afirmar con esto que sea imposible realizar rápidos adelantos, aun quizá mediante la introducción de reformas relativamente pequeñas como, por ejemplo, la reforma del régimen impositivo o la reducción del margen de interés. Sólo quiero insistir en que de la eliminación de un mal cabe esperar la creación, a manera de repercusión no querida, de toda una serie de nuevos males, aunque posiblemente mucho menores, colocados en un plano totalmente distinto en cuanto a la urgencia de su reparación. De esta forma, el segundo principio de una política sana sería: toda política consiste en la elección del mal más pequeño (como dice el poeta y crítico vienés K. Kraus). Y los políticos deben mostrarse celosos en la exploración de los males necesariamente producidos por sus acciones, en lugar (le encubrirlos, puesto que de otro modo sería imposible la apreciación adecuada de los males en conflicto. <<

[5] Si bien no me propongo ocuparme de b dialéctica de Marx (véase la nota 4 al capítulo 13), podría señalar que es posible «reforzar. El argumento de Marx, lógicamente carente de conclusión, por medio del llamado «razonamiento dialéctico». De acuerdo con este razonamiento todo lo que hace falta es describir las tendencias antagónicas dentro del capitalismo de tal modo que el socialismo (por ejemplo, bajo la forma de un capitalismo estatal totalitario) aparezca como la síntesis necesaria. He aquí cómo podría describirse a las dos tendencias antagónicas del capitalismo. *Tesis:* la tendencia hacia la acumulación del capital en unas pocas manos; hacia la industrialización y el control burocrático de la industria; hacia la nivelación económica y psicológica de los trabajadores, a través de la uniformidad de necesidades y aspiraciones.

Antítesis: la miseria creciente de las grandes masas; su conciencia de clase cada vez mayor como consecuencia de, primero, la guerra de clases y, segundo, de su creciente comprensión de la significación fundamental de su papel dentro de un sistema económico basado en un sistema productivo tendente a hacer de la clase trabajadora la única clase productiva y, en consecuencia, la única clase esencial, dentro de la sociedad industrializada. (Véase también la nota 15 al capítulo 19 y el texto).

Casi no hace falta mostrar cómo surge la deseada síntesis marxista, pero conviene insistir en que un ligero cambio de acento en la descripción de la tendencia antagónica puede conducir a «síntesis» muy distintas; de hecho, a cualquier otra síntesis que queramos defender. Por ejemplo, Fácilmente podría presentarse al fascismo como síntesis necesaria, o también quizá a la «tecnocracia» o a un sistema de intervencionismo democrático. <<

[6] Para la cita de Pareto, véase la nota 1 al capítulo 13. <<

[7] La historia de los movimientos de la clase obrera está llena de contrastes. Vemos por ella que los trabajadores han estado siempre dispuestos a realizar los mayores sacrificios en la lucha por la liberación de su propia clase y, por encima de ésta, de la humanidad. Pero también hay muchos capítulos mezquinos que sólo nos hablan del egoísmo corriente y de la prevalencia de intereses sectarios en detrimento del bien general.

Es comprensible, por cierto, que un sindicato que ha obtenido una gran ventaja para sus miembros gracias a su solidaridad y a la contratación colectiva con los empresarios, trate de privar de dichos beneficios a aquellos que no han alcanzado las condiciones para ingresar al sindicato; por ejemplo, mediante la inclusión en sus contratos colectivos de un punto por el cual sólo pueda emplearse a los miembros del sindicato. Pero sería un caso muy diferente, y ciertamente indefendible, el de un sindicato que, habiendo obtenido de esta manera un monopolio, cerrase la lista de afiliados, dejando fuera a otros compañeros deseosos de ingresar en él, sin siquiera establecer un método justo (como, por ejemplo, la estricta vigencia de una lista de aspirantes) de admisión de nuevos miembros. El hecho de que ocurran estas cosas muestra bien a las claras que no por ser trabajadores se acuerdan siempre los hombres de la solidaridad de los oprimidos y del deseo de abolir toda prerrogativa económica, por ejemplo, la de explotar a sus camaradas obreros. <<

[8] Véase el *Manifiesto Comunista (M. d. M.,* 47 = *G A,* serie 1,volumen VI, 546); el pasaje ha sido citado de forma más completa en la nota 4 a este capítulo, donde nos ocupamos del romanticismo de Marx. <<

[9] El término «capitalismo» es demasiado vago para ser utilizado como designación de un período histórico definido. Dicho término fue utilizado originalmente con un sentido despectivo que ha conservado en la usanza popular (a saber, el de «sistema que permite la obtención de grandes beneficios a quienes no trabajan»). Pero al mismo tiempo, también ha sido utilizado con un sentido científico neutro, si bien con significados muy dispares. En la medida en que —según Marx— puede designarse con la palabra «capital» toda acumulación de los medios de producción, Cabría decir, incluso, que el «capitalismo» es equivalente, en cierto sentido, al «industrialismo». Y así, siempre dentro de este mismo orden de ideas, podríamos llamar correctamente comunista un régimen donde el Estado es dueño de todo el capital, «capitalismo estatal». Por estas razones, me permito sugerir el empleo de la expresión «*capitalismo sin trabas*» para designar aquel período que Marx analizó y bautizó con el nombre de «capitalismo», reservando el nombre de *intervencionismo* para nuestro período actual. Esta última palabra podría abarcar, en realidad, los tres tipos principales de ingeniería social de nuestro tiempo: el intervencionismo colectivista de Rusia; el intervencionismo democrático de Suecia y las «Democracias Menores» y el *New Deal* de Estados Unidos; y hasta los métodos fascistas de la economía regimentada. Lo que Marx llamó «capitalismo», es decir, capitalismo sin trabas, se ha «marchitado» por completo en el siglo XX. <<

[10] El partido sueco de los demócratas sociales —el que inauguró el experimento sueco— había sido marxista, pero no tardó en abandonar esas teorías tras su decisión de aceptar las responsabilidades gubernativas y embarcarse en un vasto programa de reformas sociales. Uno de los aspectos en que el experimento sueco se aparta del marxismo es el relieve asignado al consumidor y el papel desempeñado por las cooperativas de consumo, a diferencia de la insistencia dogmática del marxismo en la producción. La teoría económica tecnológica de los suecos ha recibido una fuerte influencia de lo que los marxistas llamarían «economía burguesa»”, en tanto que la teoría marxista ortodoxa del valor no desempeña en ella el menor papel. <<

[11] Para este programa, ver el *M. d. M.,* 46 (= *G A,* serie 1,volumen VI, 545). En cuanto al punto (1), véase el texto correspondiente a la nota 16 del capítulo 19.

Cabe señalar que incluso en uno de los planteamientos más radicales formulados por Marx, el *Mensaje a la Liga Comunista* (1850), consideraba en extremo revolucionaria la adopción de un impuesto progresivo a los réditos. En la descripción final de las tácticas revolucionarias, hacia la conclusión de su mensaje que culmina con el grito de batalla: «¡Revolución permanente!», Marx expresa: «Si los demócratas proponen un impuesto proporcional, los trabajadores deberán exigir un impuesto progresivo. Y si hasta los propios demócratas se declaran partidarios de un impuesto progresivo moderado, los trabajadores deberán insistir en un impuesto ascendente agudo, tan agudo que provoque el derrumbe de los grandes capitales», (Véase el *M. d. M.,* 70 y especialmente la nota 41 al capítulo 20). <<

[12] En cuanto a mi concepción de la ingeniería social gradual, véase especialmente el capítulo 9. Para la intervención política en las cuestiones económicas, así como también para una explicación más precisa del término *«intervencionismo»* ver la nota 9 a este capítulo y el texto. <<

[13] Considero de suma importancia esta crítica del marxismo. Ya se había mencionado en las secciones 17/18 de mi obra *Poverty of Historicism,* en donde se dijo que se la podía contrarrestar mediante la adopción de una *teoría moral historicista.* Pero yo creo que sólo aceptando dicha teoría (véase el capítulo 22, especialmente las notas 5 y sigs., y texto) puede eludir el marxismo el cargo de que «predica la *creencia en los milagros políticos».* (La definición pertenece a Julius Kraft). Véanse también las notas 4 y 21 al presente capítulo. <<

[14] Para el problema de la *transacción,* véase la observación incluida al Final del párrafo correspondiente a la nota 3 del capítulo 9. En cuanto a la justificación de la observación efectuada en el texto de que «no planifican para toda la sociedad», ver el capítulo 9 y mi obra *Poverty of Historicism,* II (especialmente la crítica del holismo). <<

[15] F. A. von Hayek (véase, por ejemplo, su obra, *Freedom and the Economic System,* Chicago, 1939) insiste en que toda «economía de planificación» centralizada debe involucrar los mayores peligros para la libertad individual. Pero también hace hincapié en que es necesario *planificar para la libertad.* (También Mannheim, en su obra *Man and Society in an Age of Reconstruction,* 1941, se muestra partidario de la «planificación para la libertad». Pero puesto que su idea de la «planificación» es enfáticamente *colectivista y holista,* estoy persuadido de que debe conducir necesariamente a la tiranía y no a la libertad; y, en realidad, la «libertad» de Mannheim no es sino un vástago de la de Hegel. Véase el final del capítulo 23 y mi trabajo citado en la última parte de la nota anterior). <<

[16] Esta contradicción entre la teoría histórica marxista y la realidad histórica rusa ha sido analizada en el capítulo 15, nota 13-14, y el texto. <<

[17] Esta es otra contradicción entre la teoría marxista y la experiencia histórica; a diferencia de la mencionada en la nota anterior, esta segunda contradicción ha dado lugar a muchas polémicas y tentativas de explicar el problema con la ayuda de hipótesis auxiliares. La más importante de ellas es la teoría del imperialismo y la explotación colonial. Esta teoría afirma que el proceso revolucionario se ve frustrado en aquellos países en que proletario y capitalista cosechan codo con codo lo que han sembrado, no ellos, sino los nativos de las colonias explotadas. Esta hipótesis, categóricamente refutada por la evolución de países no imperialistas como las Democracias Menores, será analizada más detenidamente en el capítulo 20 (texto correspondiente a las notas 37-40).

Muchos demócratas sociales interpretaron la revolución rusa —de acuerdo con el esquema de Marx— como una «revolución burguesa» tardía, insistiendo en que ésta se hallaba ligada a un desarrollo económico paralelo al de la «Revolución Industrial» de los países más adelantados. Pero esta interpretación da por sentado, por supuesto, que la historia debe conformarse al esquema marxista. En realidad, el problema esencialista de si la revolución rusa es una revolución industrial tardía o una «revolución social» prematura es de carácter puramente verbal, y si plantea dificultades dentro del marxismo, eso sólo muestra que éste no ha sido capaz de eliminar las dificultades verbales de la descripción de los acontecimientos que no habían sido previstos por sus fundadores. <<

[18] Los líderes lograron inspirar en sus adeptos una Fe entusiasta en su misión: la liberación de la humanidad. Pero estos dirigentes también fueron responsables del fracaso final de su política y del derrumbe del movimiento, que se debieron, en gran medida, a irresponsabilidad intelectual. Los líderes les habían asegurado a los obreros que el marxismo era una ciencia y que el lado intelectual del movimiento se hallaba en las mejores manos. Pero jamás adoptaron una actitud científica, crítica, hacia el marxismo. Les bastaba con poder aplicarlo (¿y qué es más fácil que eso?), les bastaba poder interpretar la historia en artículos y discursos, para declararse intelectualmente satisfechos. (Véase asimismo las notas 19 y 22 a este capítulo). <<

[19] Durante algunos años —antes del advenimiento del fascismo en Europa central— pudo advertirse un marcado derrotismo en las filas de los líderes demócrata-sociales. Éstos comenzaron a creer que el fascismo era una etapa inevitable del desarrollo social; es decir, comenzaron a introducir algunas enmiendas en el esquema de Marx, pero sin dudar jamás de la solidez del enfoque historicista; en ningún momento advirtieron que una pregunta como ésta: «¿Constituye el fascismo una etapa inevitable del desarrollo de la civilización?» puede resultar peligrosamente equívoca. <<

[20] El movimiento marxista de Europa central tuvo escasos precedentes en la historia. Pese a su profesado ateísmo, por cierto podría considerárselo como un gran movimiento religioso. (Quizá esto les impresione a aquellos intelectuales que no toman el marxismo en serio). Claro está que fue, por muchos conceptos, un movimiento colectivista y hasta tribalista; pero también fue un proceso de educación de los obreros para el cumplimiento de su gran tarea: su emancipación, la elevación del nivel de sus intereses y de sus pasatiempos; la sustitución del alcohol por el alpinismo, del *swing* por la música clásica, de los novelones por libros serios. Era su convicción que «la emancipación de la clase trabajadora sólo pueden alcanzarla los propios trabajadores». (Para la profunda impresión causada por este movimiento en algunos observadores, consúltese, por ejemplo, la obra de G. E. R. Gedye, *Fallen Bastions*, 1939). <<

[21] La cita corresponde al Prefacio de Marx a la segunda edición de *El Capital* (véase *El Capital,* 870, y también la nota 6 al capítulo 13). Se ve por ella la suerte que tuvo Marx con sus críticos (véase también la nota 26 al capítulo 17 y el texto).

Puede hallarse un pasaje de sumo interés en el que Marx expresa su antiutopismo y su historicismo en *La guerra civil en Francia (M. d. M.,* 150 = Karl Marx, *Der Buergerkrieg in Frankreich,* A. Willaschek, Hamburgo, 1920, 65-66), donde Marx se expresa aprobatoriamente sobre la *Comuna* de París de 1871: «La clase trabajadora no esperaba milagros de la Comuna. No tienen ahora ninguna utopía prefabricada destinada a ser introducida por decreto del pueblo. Los trabajadores saben que para alcanzar su propia emancipación y con ella las formas más altas a que nuestra sociedad actual tiende irresistiblemente…, deberán sufrir largas luchas a través de una serie de procesos históricos, transformando circunstancias y hombres. Carecen de ideales que poner en práctica, pero sólo tienen que liberar los elementos de la nueva sociedad que la vieja y caduca sociedad burguesa lleva en sus entrañas». Hay pocos pasajes en la obra de Marx que muestren más acabadamente su falta historicista de plan. «Deberán sufrir largas luchas…», dice Marx. Pero si no tienen ningún plan que llevar a cabo, si «carecen de ideales que poner en práctica», como dice Marx, ¿por qué luchan entonces? «No esperaban milagros», nos expresa Marx; pero él mismo los esperaba cuando creía que la lucha histórica debía conducir inevitablemente a las «formas más altas» de la vida social. (Véase las notas 4 y 13 al presente capitulo). Hasta cierto punto, Marx estuvo justificado al negarse a embarcarse en la ingeniería social. Indudablemente, la tarea práctica más importante en su momento era la de organizar a los obreros. Si bien siempre cabe recurrir a la sospechosa excusa de que «las uvas no estaban maduras», en el caso de la negativa de Marx a sumergirse en los problemas de la ingeniería social, institucional y racional, aquélla resulta bastante lógica. (Puede hallarse un ejemplo de ello en el carácter pueril de las propuestas utópicas que preceden e incluyen, v. gr., a Bellamy). Lo

lamentable es que haya apoyarlo esta sólida intuición política sobre un ataque teórico contra la tecnología social, pues ello sirvió de excusa a sus adeptos dogmáticos para perseverar en la misma actitud cuando las cosas ya habían cambiado y la tecnología se había tornado políticamente más importante aun que la organización de los trabajadores. <<

[22] Los líderes marxistas interpretaron los acontecimientos como los altibajos dialécticos de la historia. Así, se desempeñaron a manera de cicerones, de guías para conducir a la masa por las montañas (y valles) de la historia, más que como líderes políticos de acción. El poeta K. Kraus (mencionado en la nota 4 a este capítulo) denunció este dudoso arte de interpretar los terribles acontecimientos de la historia en lugar de combatirlos. <<

[1] Véase *El Capital,* 846 = *M. d. M., 403*. <<

[2] El pasaje pertenece a Marx-Engels, el *Manifiesto Comunista* (véase *M. d. M.,* 31 = *G A,* serie 1, tomo VI, 533). <<

[3] Véase *El Capital,* 547 = *M. d. M.,* 560 (donde lo cita Lenin).

Cabe Formular una observación con respecto a la expresión «concentración del capital» (que en nuestro texto hemos traducido por «concentración del capital en unas pocas manos»).

En la tercera edición de *El Capital* (véase *El Capital,* 689 y *sigs).,* Marx introdujo las siguientes distinciones: *a) acumulación* del capital, por la cual sólo ha de entenderse el crecimiento del monto total de los bienes capitales, por ejemplo, dentro de cierta región; *b) concentración* del capital, que significa (véase 689/690) el crecimiento normal del capital en manos de diversos capitalistas individuales, crecimiento proveniente de la tendencia general hacia la acumulación, que confiere mando sobre un número de obreros cada vez mayor; *c) centralización,* que designa (véase 691) ese tipo de crecimiento del capital originado en la absorción de algunos capitalistas por parte de otros («un capitalista hace descender a muchos colegas»).

En la segunda edición, Marx no había distinguido todavía entre concentración y centralización; así, utilizaba el término «concentración» con los dos sentidos *(b)* y *(c).* En la tercera edición (*El Capital*, 691) se trata de precisar esta diferencia de la siguiente manera: «Tenemos aquí un caso de auténtica centralización, a diferencia de la acumulación y la concentración». En la segunda edición se leía en ese mismo pasaje:

«Tenernos aquí un Caso de auténtica concentración, a diferencia de la acumulación». Esta modificación no fue mantenida, sin embargo, a lo largo de todo el libro, sino tan sólo en contados pasajes (especialmente págs. 690, 693 y 846). En el pasaje citado en el texto, la versión original de la segunda edición no sufrió modificaciones. En el pasaje (pág. 846), citado en el texto correspondiente a la nota 15 de este capítulo, Marx reemplazó «concentración» por «centralización». <<

[4].Véase Marx, 18 *brumario (M. d. M.,* 123; la cursiva es mía = Karl Marx, *Der Achtzehnte Brumarie des Louis Bonaparte,* Verlag für Literatur und Politik, Vienal-Berlin, 1927, 28-29): «La república burguesa triunfó. De su lado estaba la aristocracia de las finanzas, la burguesía industrial, *la clase media,* la pequeña burguesía, el ejército, el *proletariado bajo,* organizado como la Guardia Móvil, los ingenios preclaros, el clero y *la población rural.* Del lado del proletariado de París no había nadie más que el proletariado mismo».

Para una afirmación increíblemente ingenua de Marx con respecto a los «productores rurales», véase también la nota 43 al capítulo 20. <<

[5] Véase el texto correspondiente a la nota 11 del capítulo 18. <<

[6] Véase la cita incluida en la nota 4 al presente capítulo, especialmente la referencia a la clase media y a los «ingenios preclaros».

En cuanto al «proletariado bajo», véase el mismo lugar y *El Capital,* 71 y sig. (El término ha sido traducido allí como «proletariado zarrapastroso»). <<

[7] Para el significado de «conciencia de clase» en el sentido de Marx, ver el final de la sección I del capítulo 16.

Aparte del posible desarrollo de un espíritu derrotista —tal como dijimos en el texto— existen otros factores que pueden minar la conciencia de clase de los trabajadores, provocando su desunión. Lenin dice, por ejemplo, que el imperialismo puede dividir a los trabajadores ofreciéndoles una participación en sus negocios; he aquí sus palabras *(M. d. M.,* 707 = V. I. Lenin, *L. L. L., El imperialismo: La forma superior del capitalismo,* tomo XV, 96; véase también la nota 40 al capítulo 20). «… en Gran Bretaña, la tendencia del imperialismo a dividir a los trabajadores, a fortalecer a los oportunistas salidos de su seno y a provocar la declinación temporaria del movimiento obrero, se puso de manifiesto mucho antes del fin del siglo XIX y principios del XX».

H. B. Parkes dice acertadamente en su excelente análisis, *Marxism: A Post Mortem* (1940; publicado también con el título de *Marxism: An Autopsy*),que es perfectamente posible que los empresarios lleguen a explotar conjuntamente con los trabajadores al consumidor. En una industria protegida o monopolizada puede muy bien suceder que participen en el negociado. Y esta posibilidad nos muestra que Marx exageraba el antagonismo existente entre los intereses de trabajadores y empresarios.

Por último, cabe mencionar que la tendencia de la mayoría de los gobiernos a moverse a lo largo de la línea de la menor resistencia tiende a producir el siguiente resultado: puesto que los trabajadores y los empresarios constituyen los grupos mejor organizados y políticamente más poderosos de la comunidad, los gobiernos modernos se inclinan con demasiada facilidad a satisfacerlos a expensas del consumidor. Y lo peor es que lo harán sin sentirse culpables, pues no les será difícil convencerse de que han hecho algo bueno al establecer la paz entre los partidos más antagónicos de la comunidad. <<

[8] Véase el texto correspondiente a las notas 17 y 18 de este capítulo. <<

[9] Algunos marxistas se atreven a afirmar incluso que una revolución social violenta involucraría menos sufrimiento que los males crónicos inherentes a lo que ellos llaman «capitalismo». (Véase L. Laurat, *Marxism and Democracy,* traducido por E. Fitzgerald, 1940; pág. 38, nota. 2; Laurat critica a Sidney Hook, *Towards an Understanding of Marx,* por sostener estas opiniones). Estos marxistas no nos revelan, sin embargo, la base científica de semejante apreciación o, para decirlo con mayor crudeza, de esta muestra absolutamente irresponsable de una quimera oracular. <<

[10] «Resulta claro sin necesidad de ningún otro comentario —dice Engels de Marx recordando su hegelianismo— que si consideramos variables las cosas y sus relaciones mutuas, en lugar de fijas, entonces sus representaciones mentales, sus nociones, también estarán sujetas a variación, de modo que no deberemos tratar de encasillarlas por fuerza dentro de definiciones rígidas, sino que deberemos considerarlas teniendo en cuenta el carácter histórico o lógico del proceso que les ha dado origen». (Véase el Prefacio de Engels a *Das Kapital,* III/1, pág. XV). <<

[11] No corresponde exactamente porque los comunistas profesan a veces la teoría más moderada, especialmente en aquellos países donde esta teoría no ha sido abrazada por los demócratas sociales. Véase, por ejemplo, el texto correspondiente a la nota 26 de este capítulo. <<

[12] Véase las notas 4 y 5 al capítulo 17 y el texto, así como también la nota 14 al presente capítulo, y obsérvese la diferencia con las notas 17 y 18 al presente capítulo y el texto. <<

[13] Claro está que existen posiciones intermedias entre estas dos y también otras posiciones marxistas más moderadas, especialmente el llamado «revisionismo» de A. Bernstein, En realidad, esta última posición abandona el marxismo por completo y no es sino la defensa de un movimiento obrero estrictamente democrático y pacífico. <<

[14] Claro está que esta justificación de Marx constituye una interpretación no muy convincente; el hecho es que Marx no se mostró todo lo consecuente que hubiera sido de desear, utilizando los términos «revolución», «fuerza», «violencia», etc., con sistemática ambigüedad. Esta actitud le fue impuesta en parte por el hecho de que la historia no se desenvolvió durante su vida en conformidad con sus previsiones. Se conformó, sí, a la teoría marxista en la medida en que mostró una clara tendencia a alejarse de lo que Marx llamaba «capitalismo», es decir, la no intervención, y Marx se refirió frecuentemente con satisfacción a esta tendencia, por ejemplo, en su Prefacio a la primera edición de *El Capital,* (Véase la cita de la nota 16 al presente capítulo; ver también el texto). Pero, por otro lado, esta misma tendencia (hacia el intervencionismo) condujo a un mejoramiento de las condiciones de vida de los trabajadores en oposición a lo predicho por la teoría de Marx, reduciendo de este modo la probabilidad de una revolución. Las vacilantes y ambiguas interpretaciones de Marx de sus propias enseñanzas son, probablemente, el resultado natural de esta situación.

No estará de más citar aquí dos pasajes de Marx, uno de fecha muy posterior al otro, a fin de ilustrar este punto. El primer pasaje pertenece al *Mensaje a la Liga Comunista* (1850; véase el *M. d. M.,* págs. 60 y sigs. = *Labour Monthly,* setiembre de 1922, 136 y sigs).. El pasaje encierra un gran interés porque es práctico. Marx supone que los trabajadores junto con los demócratas burgueses han ganado la batalla contra el feudalismo, echando los cimientos de un régimen democrático. Marx insiste en que una vez logrado esto, el grito de batalla de los trabajadores deberá ser: «¡Revolución permanente!». Luego sigue una explicación detallada de lo que esto significa (pág. 86): «Deben actuar de forma que el entusiasmo revolucionario no se disipe inmediatamente después de la victoria. Por el contrario, deben mantenerlo tanto tiempo como sea posible. Lejos de oponerse a los llamados excesos, tales como el sacrificio, en aras de la venganza popular, de los individuos o edificios públicos más odiados de

ingrata memoria, no sólo deberán tolerarse dichos hechos, sino que habrá que administrarlos cuidadosamente para lograr un efecto ejemplarizador». (Véase también la nota 35 (1) a este capítulo y la nota 44 al capítulo 20).

En otro trabajo de Marx, el *Mensaje* a *la Primera Internacional* (Amsterdam, 1872; véase L Laurat, *op. cit.,* pág. 38), puede hallarse un pasaje moderado en franco contraste con el que acabamos de transcribir: «No negamos que existen países como Estados Unidos y Gran Bretaña —si conociera mejor vuestras instituciones quizá pudiera agregar también a Holanda— donde los trabajadores podrán alcanzar sus objetivos por medios pacíficos. Pero no en todos los países sucede lo mismo». Para estas ideas más moderadas, véase asimismo el texto correspondiente a las notas 16 a 18 del presente capítulo.

Pero toda esta confusión ya puede hallarse en el resumen final del *Manifiesto*, donde se encuentran estas dos afirmaciones contradictorias separadas tan sólo por una frase: 1) «En síntesis, los comunistas sostienen en todas partes todos los movimientos revolucionarios contra el orden social y político existente» (lo cual incluye también a Inglaterra, por ejemplo). 2) «Finalmente, trabajan en todas partes por la unión y el acuerdo de los partidos democráticos de todos los países». Y para hacer la confusión más completa, nos dice en la frase siguiente: «Los comunistas no temen manifestar sus ideas y objetivos, Así, declaran abiertamente que sus fines sólo pueden ser alcanzados mediante la expulsión violenta de todas las condiciones sociales existentes». (Lo cual no excluye las condiciones democráticas). <<

[15] Véase *El Capital,* 846 = *M. d. M.,* 403 y sig. (En cuanto al término «centralización», que reemplazó en la tercera edición al término «concentración» de la segunda edición, véase la nota 3 a este capítulo. En relación con la traducción «la vestidura capitalista se convierte en una camisa de fuerza», cabe observar que la traducción más literal sería: «Se tornan incompatibles con su "envoltura" o "capa" capitalista», o, con algo más de libertad: «Su capa capitalista se torna intolerable».

Este pasaje ha sufrido una fuerte influencia de la *dialéctica* hegeliana, como lo demuestra su continuación. (Algunas veces Hegel llamó a la *antítesis* de una *síntesis* su negación, y a la *síntesis,* la «negación de la negación»). «El método capitalista de apropiación… —expresa Marx— constituye la primera negación de la propiedad privada individual basada en el trabajo individual. Pero con la inexorabilidad de una ley de la naturaleza, la producción capitalista engendra su propia negación. Es la negación de la negación, Esta segunda negación… establece… la propiedad común de la tierra y de los medios de producción». (Para una derivación dialéctica más detallada del socialismo, véase la nota 5 al capítulo 18). <<

[16] Esta fue la actitud asumida por Marx en su Prefacio a la primera edición de *El Capital (El Capital,* 865), donde expresa: «Sin embargo, el progreso es innegable… Los representantes en el extranjero del Imperio Británico… nos dicen… que en los países más avanzados del continente europeo se está haciendo tan evidente e inevitable como en Inglaterra la inminencia de un cambio en las relaciones entre el capital y el trabajo… Wade, el vicepresidente de los Estados Unidos de Norteamérica… ha declarado públicamente que, después de la abolición de la esclavitud el próximo punto corresponde a una transformación radical en las condiciones del capital y la propiedad de la tierra». (Véase también la nota 14 a este capítulo). <<

[17] Véase el Prefacio de Engels a la primera edición inglesa de *El Capital*. (*El Capital*, 887). El pasaje ha sido citado de forma más completa en la nota 9 al capítulo 17. <<

[18] Véase la carta de Marx a Hyndman, fechada el 8 de diciembre de 1880; ver H. H. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life* (1911), pág. 283. Véase también L. Laurat, *op. cit.,* 239. Aquí citaremos el pasaje de forma más completa: «Si me dice que usted no comparte las ideas de mi partido para Inglaterra, sólo puedo responderle que el partido no considera que la revolución en Inglaterra sea *necesaria* pero sí —de acuerdo con los antecedentes históricos— *posible,* Si el inevitable proceso evolutivo se resuelve en una revolución, no sólo sería por culpa de las clases dirigentes, sino también de la clase trabajadora». (Adviértase la ambigüedad de esta posición). <<

[19] H. B. Parkes, *Marxism: A Post Mortem,* pág. 101 (véase también la pág. 106 y sig)., expresa una idea similar; insiste este autor en que la «creencia [marxista] de que el capitalismo no puede reformarse sino tan sólo destruirse» constituye uno de los dogmas más característicos de la teoría marxista de la acumulación. «Adóptese cualquier otra teoría… —expresa— y subsistirá todavía la posibilidad de que el capitalismo se transforme por métodos graduales». <<

[20] Véase el final del *Manifiesto (M. d. M.,* 59 = *G A,* serie I, tomo VI, 557): «Los proletarios nada tienen que perder salvo sus cadenas. En cambio, tienen un mundo que ganar». <<

[21] Véase el *Manifiesto (M. d. M.,* 45 = *G A,* serie I, tomo VI, 545); el pasaje ha sido citado de forma más completa en el texto correspondiente a la nota 35 de este capítulo. La última cita de este párrafo corresponde al *Manifiesto, M. d. M.* 35 (= *G A,* serie I, tomo VI, 536). Véase también la nota 35 a este capítulo. <<

[22] Pero rara vez las reformas sociales han sido llevadas a cabo bajo la presión de los que sufren; los movimientos religiosos —incluyo también a los utilitaristas— y algunos individuos (como Dickens) pueden influir considerablemente sobre la opinión pública. Y Henry Ford descubrió, para asombro de todos los marxistas y de muchos «capitalistas», que un aumento de los salarios puede beneficiar al patrón. <<

[23] Véase las notas 18 y 21 al capítulo 18. <<

[24] Véase el *M. d. M.,* 37 (= *G A,* serie I, tomo VI, 138). <<

[25] Véase *El Estado y la Revolución, M. d. M.,* 756 (= *El Estado y la Revolución,* 77). He aquí el pasaje citado de forma más completa; «La democracia es de una gran importancia para la clase trabajadora en su lucha por la libertad, contra los capitalistas. Pero la democracia no constituye en modo alguno un límite que no pueda superarse; es solamente una de las etapas en el desarrollo desde el feudalismo hacia el capitalismo y desde el Capitalismo al Comunismo».

Lenin insiste en que la democracia sólo significa «igualdad formal». Véase también el *M. d. M.,* 834 (= V. I Lenin, *La Revolución proletaria y Kautzky el renegado, L. L. L.,* tomo XVIII, 34), donde Lenin utiliza este argumento hegeliano de la igualdad meramente «formal» contra Kautsky: «… acepta la igualdad formal que en el régimen capitalista no es más que un fraude y una hipocresía sin más valor que una igualdad *de facto*…». <<

[26] Véase Parkes, *Marxism: A Post Mortem,* pág. 219. <<

[27] Una maniobra táctica de este tipo se halla de acuerdo con el *Manifiesto,* el cual proclama que los comunistas «trabajan en todas partes por la unión y el acuerdo de los partidos democráticos de todos los países», pero anuncia al mismo tiempo «que sus objetivos sólo pueden alcanzarse mediante la supresión compulsiva de todas las condiciones sociales existentes», lo cual alcanza también a las condiciones democráticas.

Pero esta maniobra táctica está de acuerdo, asimismo, con el programa del partido de 1928, que declara *(M. d. M.,* 1036; la cursiva es mía = *El Programa de la Internacional Comunista* [edición inglesa: *The Programme of the Communist International*, Modern Books Limited], Londres, 1932, 61): «Para determinar la línea estratégica a seguir cada Partido Comunista debe tener en cuenta la situación concreta interna y externa… El partido lanza lemas… con el propósito de organizar… a las masas, *en la escala más vasta posible».* Pero esto no puede lograrse sin hacer pleno uso de la sistemática ambigüedad del término revolución. <<

[28] Véase el *M. d. M.,* 59 Y 1042 (= *G A,* serie 1, tomo VI, 557 y el *Programa de la Internacional Comunista,* (5), y el final de la nota 14 a este capítulo. (Ver también la nota 37). <<

[29] Ésta no es una cita sino una paráfrasis. Véase, por ejemplo, el pasaje del Prefacio de Engels a la primera edición inglesa de *El Capital* citado en la nota 9 al capítulo 17. Ver también L Laurat, *op. cit.,* pág. 240. <<

[30] L. Laurat ha citado el primero de estos dos pasajes en *loc. cit.;* para el segundo, véase el *M. d. M.,* 93 (= Karl Marx, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850,* con una Introducción de F. Engels, Sociedad Cooperativa Editora de los Trabajadores Extranjeros, de la U.R.S.S., Moscú, 1934, 29). La cursiva es mía. <<

[31] Engels era parcialmente consciente de que se había visto obligado a cambiar de frente desde que «la historia demostró que estábamos equivocados, al igual que todos los que pensaban como nosotros», según sus propias palabras *(M. d. M.,* 79 = Karl Marx, *Die Klassenkämpf in Frankreich,* Worwaerts, Berlín, 1890, 8). Pero principalmente era consciente de un error: que tanto él como Marx habían sobreestimado la velocidad del proceso. Que la dirección del desarrollo era otro, eso en realidad no lo admitió nunca, si bien se quejó en ese sentido; véase el texto correspondiente a las notas 38-39 del capítulo 20 donde citamos la paradójica queja de Engels de que «la clase trabajadora se está volviendo cada vez más burguesa». <<

[32] Véase las notas 4 y 6 al capítulo 7. <<

[33] También pueden subsistir por otras razones, por ejemplo, porque el poder del tirano depende del apoyo de cierto sector de los gobernados. *Pero esto no significa que tiranía deba ser de hecho un gobierno de clase,* como dirían los marxistas. En efecto, aun cuando el tirano se vea forzado a sobornar a cieno sector de la población, a asegurarle ventajas económicas o de otra naturaleza, esto no significará que se halle obligado *por este sector*, o que dicho sector tenga poder para reclamar o exigir dichas ventajas como un derecho inalienable. Si no hay ninguna *institución* vigente que permita a ese sector exigir el reconocimiento de sus derechos, el tirano podrá privarle de los beneficios otorgados en cualquier momento, buscando el apoyo de otro sector. <<

[34] Véase el *M. d. M:* 171 (= Karl Marx, La *guerra civil en Francia,* Introducción de F. Engels, edición inglesa de Martin Lawrence [*Civil War in France*], Londres, 1933, 19). Ver también el M. d. M. 833 = La Revolución proletaria, 33-34. <<

[35] Véase el *M. d. M.,* 45 (= *G A*, serie I, tomo VI, 545). Ver también la nota 21 a este capítulo. Véase además el siguiente pasaje del *Manifiesto (M. d. M.,* 37 = *G A,* serie I, tomo VI, 538): «El objetivo inmediato de los comunistas es la… conquista del poder político por el proletariado».

(1) En su *Mensaje a la Liga Comunista*, Marx proporciona detalladamente una serie de consejos practico, que deben conducir a la derrota de la democracia. *(M. d. M.,* 67 = *Labour Monthly;* setiembre de 1922, 143; véase también la nota 14 a este capítulo y la nota 44 al capítulo 20). Marx explica allí la actitud a adoptar, una vez alcanzada la democracia, con el partido democrático, con el cual los comunistas han debido establecer una «unión y acuerdo» en conformidad con lo prescrito en el *Manifiesto* (véase la nota 14 a este capítulo). He aquí las palabras de Marx: «En suma: a partir de la primera victoria del movimiento deberemos dirigir nuestras hostilidades, no contra el enemigo reaccionario derrotado, sino contra nuestros primitivos aliados» (es decir, los demócratas).

Marx exige que «todo el proletariado se arme de inmediato con rifles, fusiles y municiones» y que «los trabajadores se organicen formando una guardia independiente con sus propios jefes y junta de comando». El objetivo es «que el gobierno democrático burgués no sólo pierda inmediatamente todo apoyo por parte de los obreros, sino que desde el comienzo mismo se encuentre bajo la vigilancia y la amenaza de autoridades tras las cuales se levanta toda la masa de la clase trabajadora».

Es evidente que una política semejante atenta contra la democracia. Lo más probable entonces es que el gobierno se vuelva contra aquellos trabajadores que se colocan al margen de la ley y pretenden gobernar con amenazas. Marx procura disculpar su política acudiendo a la profecía *(M. d. M.,* 68 y 67 = *Labour Monthly,* setiembre de 1922, 143): «Tan pronto como se establezca el nuevo gobierno, comenzará su persecución contra los trabajadores», y agrega: «A fin de frustrar los nefastos designios de este partido [es decir, el demócrata cuya traición a los obreros se producirá con

la primera campanada de la victoria], es necesario organizar y armar al proletariado». Yo creo que es precisamente su táctica la que produciría los nefastos efectos que profetiza. En realidad, si los trabajadores hubieran de proceder de esta manera, todo demócrata en su sano juicio se vería obligado (aun cuando deseara defender la causa de los oprimidos, o quizá con más razón todavía en este caso) a plegarse a lo que Marx llama la traición a los trabajadores y a combatir contra aquellos que procurasen destruir las instituciones democráticas creadas para proteger al individuo de la benevolencia de los tiranos y de los Grandes Dictadores.

Cabe agregar que los pasajes citados representan el pensamiento de Marx cuando éste no había alcanzado todavía, probablemente, su completa madurez; posteriormente se tornó, si no más moderado, por lo menos más ambiguo. Pero eso no impide que estas arengas hayan tenido una influencia duradera, haciendo que frecuentemente fueran puestas en práctica sus ideas en detrimento de todos los interesados.

(2) En relación con el texto precedente, cabe citar un pasaje de Lenin *(M. d. M.,* 828 = *La revolución proletaria,* 30): «… La clase trabajadora se da perfecta cuenta de que los parlamentos burgueses son instituciones *ajenas* a ella, instrumentos para *la opresión* del proletariado por la burguesía, instituciones de la clase hostil, de la minoría explotadora». Claro está que todo esto no podía impulsar a los trabajadores a defender la democracia parlamentaria contra el asalto de los fascistas. <<

[36] Véase Lenin, *El Estado y la Revolución (M. d. M.,* 741 = *El Estado y la Revolución*, 68): «Democracia… para los ricos: he ahí la democracia de la sociedad capitalista… Marx captó de forma brillante la esencia de la democracia capitalista cuando… dijo que a los oprimidos se les permitía, una vez cada tantos años, decir qué representantes particulares de la clase opresora habrían de… ¡seguir oprimiéndolos!». Ver también las notas 1 y 2 al capítulo 17. <<

[37] Lenin dice en *Comunismo de extrema izquierda (M. d. M.,* 884 y sig.; la cursiva es mía; = V. I. Lenin, *Comunismo de extrema izquierda: un desorden infantil, L. L. L.,* tomo XVI, 72-73): «… toda la atención debe concentrarse en el *próximo* paso…, en la búsqueda de las formas de *transición o aproximacián* a la revolución proletaria. Ya hemos ganado ideológicamente para la causa la vanguardia proletaria… Pero tras este primer paso resta todavía un largo camino hacia la victoria… Para que la clase entera… adopte esta posición, no bastan la agitación y la propaganda. *Las masas deben tener su propia experiencia política.* Ésa es la ley fundamental de todas las grandes revoluciones…: *ha sido necesario… que comprendieran a través de su propia y penosa experiencia… la absoluta inevitabilidad de una dictadura de la extrema reacción*… como única alternativa a una dictadura del proletariado *para que se volviesen resueltamente hacia el comunismo*». <<

[38] Como era de esperar, cada uno de los dos partidos marxistas trata de echarle al otro la culpa de su fracaso; el uno acusa al otro por su política subversiva, y es acusado, a su vez, por aumentar la fe de los trabajadores en la posibilidad de ganar la batalla de la democracia. Resulta algo irónico que el propio Marx haya hecho una excelente descripción de este método consistente en echar la culpa a las circunstancias y, en particular, al partido rival por el propio fracaso (claro está que la descripción estaba dirigida contra un grupo izquierdista rival de su tiempo). He aquí las palabras de Marx *(M. d. M.*, 130; la última cursiva es mía; = V. I. Lenin, *Las enseñanzas de Karl Marx, L. L. L.*,tomo I, 55): «Ellos no tienen por qué considerar con un espíritu demasiado crítico sus propios recursos. Sólo tienen que dar la señal y el pueblo, con todos sus recursos inagotables, habrá de caer sobre los *opresores*. Si a pesar de todo en la práctica se estrellan… con la impotencia, entonces la culpa será de los perniciosos sofistas [presumiblemente el otro partido] que dividen al *pueblo unido* en diferentes sectas hostiles, o bien… toda la empresa se habrá visto frustrada por un pequeño detalle en su ejecución, por un accidente imprevisto que la hará fracasar momentáneamente. En todo caso, el demócrata [o el antidemócrata] saldrá de la derrota más bochornosa, inmaculado, tan inocente como había ido a la batalla, pero *con la flamante convicción de que está destinado a conquistar, de que ni él ni su partido deben abandonar su vieja divisa sino que, por el contrario, sólo hay que esperar que las condiciones maduren, que la meta se acerque hacia ellos*…». <<

[39] Digo «el ala radical» porque esta interpretación historicista que veía en el fascismo una etapa inevitable del inexorable desarrollo histórico era sustentada y defendida por más de un grupo ajeno a las filas comunistas hasta alguno de los líderes de los trabajadores vieneses que ofrecieron una heroica pero tardía y mal organizada resistencia al fascismo, creían fielmente en que éste constituía un paso necesario en la evolución histórica hacia el socialismo. Pese a lo mucho que lo aborrecían, se sentían inclinados a verlo como un paso hacia adelante, hacia la mesa de liberación de los oprimidos. <<

[40] Véase el pasaje citado en la nota 37 a este capítulo. <<

[1] La única traducción inglesa completa de los tres tomos de *El Capital* tiene cerca de 2500 páginas. A esto deben agregarse los tres tomos publicados en alemán bajo el título de *Teorías de la Plusvalía* que contienen un material principalmente histórico que Marx se proponía utilizar en *El Capital*. <<

[2] Véase la oposición entre el capitalismo sin trabas y el intervencionismo, de que hablamos en los capítulos 16 y 17. (Ver las notas 10 al capítulo 16,22 al capítulo 17, y 9 al capítulo 18, y el texto).

Para la afirmación de Lenin, véase el *M. d. M.,* 561 = *Las enseñanzas de Karl Marx,* 29 (la cursiva es mía). Es interesante que ni Lenin ni la mayoría de los marxistas parezcan comprender que la sociedad ha cambiado profundamente desde los días de Marx. Lenin habla en 1914 de la «sociedad contemporánea» refiriéndose a un tiempo a la suya y a la de Marx. Pero el *Manifiesto* fue publicado en 1848. <<

[3] Para todas las citas de este párrafo, véase *El Capital*, 691. <<

[4] Véase las observaciones relativas a estos términos efectuadas en la nota 3 al capítulo 19. <<

[5] Sería mejor porque el espíritu derrotista, que podría poner en peligro a la conciencia de clase (como se dijo en el texto correspondiente a la nota 7 del capítulo 19), tendría menos probabilidades de desarrollarse. <<

[6] Véase *El Capital*, 697 y sigs. <<

[7] Las dos citas pertenecen a *El Capital,* 698 y 706. El término que hemos traducido por «semiprosperidad» significa, en una traducción más literal, «prosperidad media». Traduzco «producción excesiva» en lugar de «sobreproducción» porque Marx no quiere decir «sobreproducción» en el sentido de que se produce más de lo que puede venderse ahora, sino en el sentido de que se produce en tal cantidad que no tardarán en surgir dificultades para su venta. <<

[8] Tal como dice Parkes, véase la nota 19 al capítulo 19. <<

[9] La teoría laboral del valor es, por supuesto, muy antigua. No debe olvidarse que mi análisis de la teoría del valor se circunscribe a la llamada «teoría del valor objetivo»; no me propongo aquí criticar la «teoría del valor subjetivo» (que quizá fuera mejor llamar teoría de la valuación subjetiva o de los actos de elección; véase la nota 14 al capítulo 14). J. Viner me ha sugerido que casi la única relación existente entre la teoría marxista del valor y la de Ricardo, proviene de que Marx no comprendió acertadamente a Ricardo y de que éste nunca sostuvo que el trabajo tuviera mayor poder creador que el capital. <<

[10] Parece cosa cierta que Marx nunca dudó que sus «valores» correspondían de alguna manera con los precios del mercado. El valor de un artículo —enseñaba— es igual al de otro si el número medio de horas de trabajo requeridas para su producción es el mismo. Si uno de los dos artículos es *oro,* entonces su peso puede considerarse el precio expresado en oro del otro artículo; y puesto que el dinero se basa (por ley) en el oro, llegamos así al precio en dinero de un artículo.

Los tipos de cambio reales en el mercado —dice Marx (ver especialmente la importante nota 1 al pie de la página 153 de *El Capital*)— habrán de oscilar alrededor de sus valores relativos, y en consecuencia el precio en dinero del mercado habrá de oscilar alrededor del correspondiente valor relativo al oro, del artículo en cuestión. «Si la magnitud del valor se transforma en precio —dice Marx de forma algo dificultosa *(El Capital,* 79; la cursiva es mía)— entonces esta… relación asume la forma de un… tipo de cambio relativo a *ese artículo que funciona como dinero* [el oro]. En esta proporción se pone de manifiesto, sin embargo, no sólo la magnitud del valor del artículo, sino también los altos y bajos, los más y los menos debido a circunstancias especiales»; en otras palabras: los precios pueden fluctuar. «La posibilidad… de derivar el precio a partir del… valor es inherente por lo tanto a la forma del precio. Y esto no es un defecto; muy por el contrario, nos demuestra que la forma del precio es perfectamente adecuada para un método de producción donde *las regularidades pueden manifestarse sólo como el promedio de las irregularidades».* A mí me parece evidente que las «regularidades» de que habla Marx son los valores, y que cree que los valores «se manifiestan» (o «se afirman») sólo como los promedios de los precios concretos del mercado, que oscilan, por consiguiente, alrededor del valor.

La razón por la que hago hincapié en este hecho es que algunas veces se lo ha negado. G. D. H. Cole, por ejemplo, expresa en su «Introducción» *(Capital,* XXV; la cursiva es mía): «Marx… habla generalmente como si los artículos tuvieran realmente una tendencia, *subsiguiente* a las fluctuaciones

pasajeras del mercado, a ser cambiados por sus “valores”. Pero nos declara explícitamente (en la página 79) que no es esto lo que quiere decir, y en el tercer tomo de *El Capital…* deja bien aclarada la inevitable divergencia entre los precios y los “valores”». Pero si bien es cierto que Marx no considera las fluctuaciones nada más que «pasajeras», sostiene en cambio que los artículos presentan una tendencia, *sujeta* a las fluctuaciones del mercado, a ser cambiados por sus “valores”; en efecto, como vimos en el pasaje aquí citado y aludido por Cole, Marx no habla de ninguna *divergencia* entre el valor y el precio, sino que describe fluctuaciones y términos medios. En el tercer tomo de *El Capital* su posición es algo distinta, pues allá (en el capítulo IX) el lugar del «valor» de un artículo pasa a ser ocupado por una nueva categoría, el «precio de producción», que es la suma de su coste de producción más el término medio de la plusvalía. Pero aun aquí —rasgo característico del pensamiento de Marx— esta nueva categoría, el precio de producción, es relacionada con el precio real del mercado como una especie de regulador de los promedios solamente. No determina el precio del mercado directamente, pero se expresa (exactamente como el «valor» del primer tomo) como un promedio en torno al cual oscilan o fluctúan los precios reales. Esto puede comprobarse con la ayuda del siguiente pasaje *(Das Kapital,* III/2, págs. 396 y sig).: «Los precios del mercado sobrepasan o caen por debajo de estos precios de producción reguladores, pero estas oscilaciones se compensan entre sí… Rige aquí el mismo principio de los promedios reguladores que estableció Quételet para los fenómenos sociales en general». De forma similar, Marx habla allí (pág. 399) del «precio regulador…, esto es, del precio en torno al cual oscilan los precios del mercado», y en la página siguiente, donde habla de la influencia de la competencia, declara que a él le interesa el «precio *natural…* es decir, el precio… que no se halla regulado por la competencia, sino que la regula». (La cursiva es mía). Aparte del hecho de que el precio «natural» indica claramente que Marx espera hallar la esencia de aquello de que los oscilantes precios del mercado sólo representan las «formas aparentes» (véase también la nota 23 a este capítulo), observamos que Marx se aferra consecuentemente a la idea de que esta esencia, ya sea valor o

precio de producción, se manifiesta como el *promedio* de los precios del mercado. Ver también *Das Kapital,* III, 171 y sig. <<

[11] *Cole, op. cit.,* XXIX, expresa en su exposición —por lo demás excelente — de la teoría de la plusvalía de Marx, que ésta representa «su contribución distintiva a la doctrina económica». Pero Engels, en su Prefacio al segundo tomo de *El Capital,* demostró que esta teoría no le pertenecía a Marx y que no sólo nunca la reclamó como suya sino que hasta se ocupó de su historia (en su obra *Teoría de la Plusvalía;* véase la nota 1 a este capítulo). Engels cita el manuscrito de Marx a fin de demostrar que éste no hace sino estudiar la contribución de Adam Smith y Ricardo a esa teoría, y transcribe *in extenso* del folleto *La fuente y el remedio de las dificultades nacionales* mencionado en *El Capital*, 646, a fin de demostrar que las principales ideas de la doctrina, aparte de la distinción marxista entre el trabajo y la capacidad de trabajo, pueden encontrarse allí. (Véase *Das Kapital;* II, XII-XV). <<

[12] Marx llama a la primera parte (véase *El Capital,* 213 y sig). *tiempo de trabajo necesario,* y a la segunda, *tiempo del trabajo productor de plusvalía.* <<

[13] Véase el prefacio de Engels al segundo tomo de *El Capital*. (*Das Kapital*, II, XXI y sig). <<

[14] La derivación que hace Marx de la teoría de la plusvalía se halla íntimamente relacionada, por supuesto, con su crítica de la libertad «formal», de la justicia «formal», etc. Véase especialmente las notas 17 y 19 al capítulo 17, y el texto. Ver también el texto correspondiente a la nota siguiente. <<

[15] Véase *El Capital*, 845.Ver también los pasajes aludidos en la nota precedente. <<

[16] Véase el texto correspondiente a la nota 18 (y la nota 10) de este capítulo. <<

[17] Ver especialmente el capítulo X del tercer tomo de *El Capital*. <<

[18] Para esta cifra, véase *El Capital,* 706. A partir de las palabras «de este modo, el excedente de población», etc., el pasaje sigue inmediatamente después del citado en el texto correspondiente a la nota 7 de este capítulo. (He omitido la palabra «relativo» antes de «excedente de población», pues ello carece de importancia en el presente contexto, pudiendo resultar confuso. En la edición de *Everyman* parece haber una errata: «sobreproducción» en lugar de «excedente de población»). La cita reviste interés en relación con el problema de la oferta y la demanda y con los principios de Marx de que éstas deben tener un «fondo» (o «esencia»); véase las notas 10 y 20 a este capítulo. <<

[19] Cabe mencionar en este sentido que los fenómenos en cuestión —miseria en un período de industrialización en rápido crecimiento (o de «capitalismo primitivo»; véase la nota 36, más abajo, y el texto)— han sido explicados recientemente por una hipótesis que, de resultar sostenible, vendría a demostrar que había mucho de razón en la teoría marxista de la explotación. Me refiero a la teoría basada en las ideas de Walter Euken sobre los dos sistemas monetarios puros (el oro y el sistema crediticio) y sobre su método de análisis de los diversos sistemas económicos que se han dado en la historia, como si se tratase de «combinaciones» de los sistemas puros. Aplicando este método, Leonhard Miksch señaló recientemente (en un trabajo titulado «Die Geldordnung der Zukunft», *Zeitschrift für das Gesamte Kreditswesen,* 1949) que el sistema crediticio conduce a inversiones forzosas, vale decir que el consumidor se ve obligado a ahorrar, a abstenerse; «pero el capital ahorrado por medio de esta inversión forzosa —expresa Miksch— no pertenece a aquellos que se vieron obligados a abstenerse de consumir, sino a los empresarios».

De resultar aceptable esta teoría, el análisis de Marx (pero no así sus «leyes» ni sus profecías) se vería confirmado en un grado considerable. En efecto, existe sólo una pequeña diferencia entre la «plusvalía» de Marx, que pertenece por derecho al trabajador pero que es «apropiada» o «expropiada» por el «capitalista», y los «ahorros forzosos» de Miksch que pasan a convertirse en propiedad, no del consumidor que se vio obligado a ahorrar, sino del «empresario». El propio Miksch sugiere que estos hechos pueden explicar gran parte del desarrollo económico del siglo XIX (y del advenimiento del socialismo).

Cabe advertir que el análisis de Miksch explica los hechos pertinentes en función de las *imperfecciones* del sistema de la competencia (habla de un «monopolio económico de creación del dinero, dotado de un poder colosal»), en tanto que Marx procuraba explicarlos mediante el supuesto de un mercado libre, es decir, de la competencia. (Además, es evidente que no puede identificarse por completo a los «consumidores» con los «obreros

industriales») Pero cualquiera sea su explicación, los hechos —calificados por Miksch de «intolerablemente antisociales»— subsisten, y es mérito de Marx el haberse rehusado a aceptarlos y el haber procurado explicarlos de una vez para siempre. <<

[20] Véase la nota 10 a este capítulo, especialmente el pasaje relativo al precio «natural» (también la nota 18 y el texto); es interesante señalar que en el tercer tomo de *El Capital,* no muy lejos de los pasajes citados en la nota 10 a este capítulo (ver *Das Kapital,* III/2, 352; la cursiva es mía) y un contexto semejante, Marx efectúa la siguiente observación metodológica: «*Toda ciencia sería superflua si las formas aparentes de las cosas coincidiesen con sus esencias*». Claro está que esto es un esencialismo puro. Y que este esencialismo linda con la metafísica no tardaremos en verlo en la nota 24 a este capítulo.

Resulta claro, pues, que cuando Marx habla reiteradamente, en especial en el primer tomo, de la forma del precio, se refiere a una «forma aparente»; la esencia es el «valor». (Véase también la nota 6 al capítulo 17 y el texto). <<

[21] En *El Capital,* págs. 43 y sigs.: «El misterio del carácter fetichista de los artículos». <<

[22] Véase *El Capital,* 567 (ver también 328) con el resumen de Marx: «Si la productividad del trabajo se duplica y si no varía el cociente entre el trabajo necesario y el trabajo productor de plusvalía… el único resultado será que cada uno de ellos representará ahora el doble de los valores de uso [es decir, artículos]. Estos valores de uso resultan así dos veces más baratos que antes… De este modo es posible, cuando aumenta la productividad del trabajo, que el precio de la capacidad de trabajo siga descendiendo e incluso que *esta caída vaya acompañada de un constante aumento en la cantidad de los medios de subsistencia del obrero.* <<

[23] Si la productividad aumenta de forma más o menos general, eso significará que también aumentará la productividad de las compañías explotadoras de oro, con lo cual el oro, al igual que cualquier otro artículo, habrá de abaratarse si se mide su precio en horas de trabajo. En consecuencia, con el oro pasaría lo mismo que con los demás artículos; y cuando Marx expresa (véase la nota precedente) que aumenta la cantidad de los ingresos reales del obrero, esto también sería cierto, en la teoría, de sus ingresos en oro, es decir, en dinero. (El análisis de Marx en *El Capital*, pág. 567, del cual sólo hemos extraído un resumen en la nota anterior, yerra por lo tanto allí donde habla de «precio», pues los «precios» son «valores» expresados en oro y éstos pueden permanecer *constantes* si la productividad aumenta por igual en todos los tipos de producción, incluyendo la del oro).
<<

[24] Lo extraño en la teoría del valor, de Marx (a diferencia de la escuela clásica inglesa, según J. Viner), es que considera al trabajo humano un proceso fundamentalmente diferente de todos los demás procesos naturales, como por ejemplo, el trabajo de los animales. Esto nos demuestra claramente que la teoría se halla basada, en última instancia, en una teoría *moral,* a saber, la de que el sufrimiento humano y la vida humana gastada son cosas esencialmente distintas de todos los demás procesos de la naturaleza. Si hubiera que darle algún nombre podría denominársela la teoría de la *santidad del trabajo humano.* Y bien, no niego que esta teoría sea válida en un sentido moral, es decir, que debamos actuar de acuerdo con ella. Pero creo que un análisis económico no debe basarse en ninguna doctrina moral, metafísica o religiosa, de la cual no sea consciente su autor. Marx, que no creía conscientemente en la moral humanitaria —como veremos en el capítulo 22— o que reprimía, en todo caso, estas creencias, estaba construyendo sobre una base moralista allí donde menos podría haberlo sospechado: ¡en su teoría abstracta del valor! Claro está que esto se halla relacionado con su esencialismo: la esencia de todas las relaciones sociales y económicas es el trabajo humano. <<

[25] En cuanto al intervencionismo, véase las notas 22 al capítulo 17 y 9 al capítulo 18. (Ver también la nota 2 al presente capítulo). <<

[26] Para la *paradoja de la libertad* en su aplicación a la libertad económica, véase la nota 20 al capítulo 17, donde se suministran otras referencias.

El problema del *mercado libre,* que en el texto sólo mencionamos en su aplicación al mercado laboral, es de enorme importancia. Generalizando lo dicho en el texto, podemos expresar que la idea de un mercado libre es altamente paradójica. Si el Estado no interviene, entonces pueden hacerlo otras organizaciones semipolíticas, como los monopolios, los *trusts,* los sindicatos, etc., reduciendo la libertad del mercado a una ficción. Por otro lado, es en extremo importante comprender que sin un mercado libre cuidadosamente protegido, todo el sistema económico debe dejar de servir a su único fin racional, esto es, el de *satisfacer las exigencias del consumidor.* Si el consumidor no puede elegir; si debe tomar lo que el productor le ofrece; si éste, ya sea productor privado, el Estado, o un departamento comercial, es dueño del mercado, en lugar de serlo el consumidor, entonces sucederá que éste estará sirviendo al productor, en última instancia, a manera de abastecedor de dinero y recolector de basuras, en lugar de ser el productor quien sirva las necesidades y deseos del consumidor.

Nos enfrentamos aquí con un importante problema de ingeniería social: el control del mercado, pero de tal modo que no impida la libre elección del consumidor y que no elimine la competencia entre los productores para bien del consumidor. La «planificación» económica que no persigue la libertad en este terreno, habrá de conducir a una peligrosa vecindad con el totalitarismo. (Véase la obra de F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic Svstem, Public Policy Pamphlets*, 1939-1940). <<

[27] Véase la nota 2 al presente capítulo y el texto. <<

[28] Hemos trazado en el texto la distinción entre la maquinaria que sirve principalmente para la *extensión* y la que sirve principalmente para la *intensificación* de la producción, sobre todo con el fin de aclarar y facilitar la exposición del razonamiento. Aparte de ello, creemos que de este modo se perfecciona dicho argumento.

A continuación damos una lista de los pasajes más importantes de Marx que inciden de algún modo sobre el ciclo económico (*C E*), y sobre su relación con la desocupación *(d):* el *Manifiesto,* 29 y sig. (*C E*). *El Capital,* 120 (Crisis monetaria = depresión general), 624 (*C E* y dinero), 694 *(d),* 698 (*C E*), 699 (*C E* en dependencia de *d;* carácter automático del ciclo), 703 y 705; *C. E* y *d* en interdependencia), 706 y sig. *(d).* Ver también el tercer tomo de *El Capital,* especialmente el capítulo XV, sección sobre el *Excedente de capital y de población, M. d. M.,* 516-523 (*C E* y *d)* y los capítulos XXV-XXXII (*C E* y dinero; véase especialmente *Das Kapital,* III/2, 22 y sigs).. Ver también el pasaje del segundo tomo de *El Capital* del que hemos citado una frase en la nota 17 al capítulo 17. <<

[29] Véase las *Actas de Prueba tomadas ante la Comisión Secreta de la Cámara de los Lores convocada para indagar las causas de la miseria,* etc., 1875, citadas en *Das Kapital*, III/1, págs. 398 y sigs. <<

[30] Véase por ejemplo los dos artículos sobre *Budgetary Reform,* de C. G. F. Simkin, publicados en el *Economic Record* australiano, 1941 y 1942 (ver también la nota 3 al capítulo 9). Estos artículos se refieren a la política anticíclica e informan brevemente acerca de las medidas tomadas en Suecia. <<

[31] Véase Parkes, *Marxism: A Post Mortem,* especialmente la página 220, nota 6. <<

[32] Las citas han sido extraídas de *Das Kapital,* III/2, 354 y sig. (Traduzco «artículos útiles», aunque «valor útil» sería más literal). <<

[33] La teoría a que me refiero (sustentada o casi sustentada por J. Mill, según me comunica J. Viner) es frecuentemente mencionada por Marx, quien la combatió duramente sin conseguir, sin embargo, dejar bien en claro su punto de vista. Podría expresarse sucintamente con la afirmación de que todo capital se reduce, en última instancia, a los salarios, puesto que el capital «fijo» (o «constante» como dice Marx) ha sido producido y pagado en salarios. O bien, para decirlo con las palabras de Marx: no existe el capital constante y sí solamente el variable.

Parkes ha expuesto clara y simplemente esta teoría en la *op. cit.,* 97: «Todo capital es variable. Esto se torna claro si se considera una industria hipotética que controle la totalidad de sus procesos de producción, desde la granja o la mina hasta el producto terminado, sin comprar ninguna maquinaria o materia prima al exterior. El coste íntegro de la producción consistirá, en una industria de este tipo, en el pago de los salarios». Y puesto que un sistema económico tomado en su totalidad equivale a dicha industria hipotética, donde la maquinaria (capital constante) se paga siempre en función de los salarios (capital variable), la suma total del capital constante deberá formar parte de la suma total del capital variable.

No creo que este argumento —en el que creí en otro tiempo— pueda invalidar la posición marxista. (Quizá éste sea el único punto capital en que no podemos coincidir con la excelente crítica de Parkes). He aquí la razón. Si la industria hipotética decide *aumentar* su maquinaria —no sólo reemplazarla o introducir las mejoras necesarias—, entonces cabrá considerar ese proceso como un típico proceso marxista de acumulación de capital por *inversión de los beneficios.* Para medir el éxito de esta inversión tendremos que considerar si los beneficios habían aumentado o no proporcionalmente en los años sucesivos. Una parte de estos nuevos beneficios puede ser invertida nuevamente. Y bien, durante el año en que fueron invertidos (o en que se acumularon los beneficios mediante su conversión en capital constante), habrán sido pagados en la forma de capital variable. Pero una vez invertidos pasarán a ser considerados, en los

períodos subsiguientes, parte del capital constante, ya que se espera que éstos contribuyan proporcionalmente a obtener nuevos beneficios. De no ser así, desciende el cociente del beneficio y entonces decimos que se trata de una mala inversión. De este modo, el cociente del beneficio viene a constituir una medida del éxito de una inversión, de la productividad de un capital constante recién incorporado, que si bien ha sido pagado originalmente en la forma de capital variable, no por ello deja de convertirse en capital constante en el sentido marxista, ejerciendo su influencia sobre el porcentaje del beneficio. <<

[34] Véase el capítulo 13 del III tomo de *El Capital,* por ejemplo, *M. d. M.,* 499: «Vemos entonces que pese al descenso progresivo del cociente del beneficio puede observarse… un aumento absoluto en la masa del beneficio producido. Y este aumento también puede ser progresivo. Y *puede* ser algo más aún. Sobre la base de la producción capitalista, *debe* serlo, aparte de las fluctuaciones temporales». <<

[35] Las citas de este párrafo corresponden a *El Capital,* 708 y sigs. <<

[36] Para el resumen de Parkes, véase su obra *Marxism: A Post Mortem,* pág. 102.

Cabe mencionar aquí que la teoría marxista de que las revoluciones dependen de la miseria se vio confirmada hasta cierto punto en el siglo pasado por el estallido de revoluciones en países asolados por el lumbre. Pero contra lo anunciado por Marx, estos países no poseían un régimen capitalista muy desarrollado. O bien eran países de agricultores o el capitalismo se hallaba en sus primeras etapas evolutivas. Parkes ha elaborado una clasificación en apoyo de este aserto. (Véase *op. cit.*, 48). Al parecer, las tendencias revolucionarias decrecen con el avance de la industrialización. En consecuencia, la revolución rusa no debe considerarse prematura (ni a los países adelantados como demasiado maduros para la revolución), sino más bien como un producto de la miseria típica de la infancia capitalista y del régimen agrario, intensificada por los males de la guerra y los reveses de la derrota. Ver también la nota 19, más arriba. <<

[37] Véase el *M. d. M.*, 507.

En una nota al pie relativa a este pasaje *(Das Kapital,* III/l, 219), Marx afirma que Adam Smith tiene razón, en tanto que Ricardo se equivoca.

El pasaje de Smith al que Marx probablemente se refiere, ha sido citado más adelante en ese párrafo; pertenece a la obra *La Riqueza de las Naciones* (tomo II, pág. 95 de la edición de *Everyman).*

Marx cita un pasaje de Ricardo *(Works,* editadas por Mac Culloch, pág. 73 = Ricardo, edición de *Everyman,* pág. 78). Pero existe otro pasaje todavía más característico en el que Ricardo sostiene que el mecanismo descrito por Smith «no puede… afectar al cociente del beneficio» (*Principios*, 232). <<

[38] En cuanto a Engels, véase el *M. d. M.,* 708 (citado en *Imperialismo*, 96). <<

[39] Para este cambio de frente, véase la nota 31 al capítulo 19 y el texto. <<

[40] Véase Lenin, *El Imperialismo: la etapa superior del capitalismo* (1917); *M. d. M.,* 708 (= *Imperialismo*, 97). <<

[41] Esto podría ser una excusa, si bien bastante insatisfactoria, por ciertas observaciones de Marx en extremo delicadas citadas por Parkes, en *Marxism: A Post Mortem* (213 y sig., nota 3). Decimos que son en extremo delicadas, pues plantean la cuestión de si Marx y Engels fueron o no los auténticos amantes de la libertad que uno quisiera ver en ellos, dejando abierta la posibilidad de que hayan sufrido una influencia de la irresponsabilidad y nacionalismo hegelianos mayor de la que cabría esperar de sus enseñanzas generales. <<

[42] Véase el *M. d. M.,* 295 (= *G A,* tomo especial, 290-291): «Al transformar día a día a la gran mayoría de la población en proletariado, el método capitalista de producción crea la fuerza que… propulsa a esta revolución». Para el pasaje del *Manifiesto*, véase el *M. d. M.,* 35 (= *G A,* serie I, tomo VI, 536). Para el pasaje siguiente, véase el *M. d. M.,* 156 y sig. (= *Der Buergerkrieg in Franlereich*, 84). <<

[43] Para este pasaje asombrosamente ingenuo, véase *M. d. M.,* 147 y sig. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich,* 75 y sig).. <<

[44] Para esa política, véase el *Mensaje a la Liga Comunista,* de Marx, citado en las notas 14 y 35-37 al capítulo 19. (Véase, asimismo, por ejemplo, las notas 26 y sig. a ese capítulo). Ver además el siguiente pasaje del *Mensaje (M. d. M.,* 70 y sig.; el subrayado es mío = *Labour Monthly,* setiembre de 1922, 145-146): «Así, por ejemplo, si la pequeña burguesía propone adquirir los ferrocarriles y fábricas, los trabajadores deberán exigir que esos ferrocarriles y fábricas sean simplemente confiscados por el Estado sin compensación alguna, pues son bienes de reaccionarios. Si los demócratas proponen impuestos proporcionales, los trabajadores deberán exigir un impuesto progresivo. Si los propios demócratas se declaran partidarios de un impuesto progresivo moderado, los trabajadores deberán insistir en un impuesto ascendente agudo, tan agudo que provoque el derrumbe de los grandes capitales. Si los demócratas proponen la regulación de la Deuda Nacional, los trabajadores deberán exigir la bancarrota del Estado. *Las exigencias de los trabajadores dependerán de las propuestas y medidas de los demócratas».* He aquí la táctica de los comunistas, de quienes dice Marx: «Su grito de batalla debe ser: "¡Revolución permanente!"». <<

[1] Véase las notas 22 al capítulo 17 y 9 al capítulo 18 y el texto. <<

[2] En el *Anti-Dühring,* Engels expresa que Fourier había descubierto, hacía ya mucho tiempo, el «círculo vicioso» del método capitalista de producción; véase el *M. d. M.,* 287. <<

[3] Véase el *M. d. M.,* 527 (= *Das Kapital,* III/1, 242). <<

[4] Véase, por ejemplo, Parkes, *Marxism: A Post Mortem,* pág. 102 y sig. <<

[5] Se trata aquí de una cuestión que prefiero dejar abierta. <<

[6] Este punto ha sido puesto de relieve por mi colega el profesor C. G. F. Simkin, en discusiones privadas. <<

[7] Véase el texto correspondiente a la nota 11 del capítulo 14 y el final de la nota 17 al capítulo 17. <<

[8] Véase H. A. L. Fisher, *History of Europe* (1935), Prefacio, vol. I, pág. VII. El pasaje ha sido citado de forma más completa en la nota 27 al capítulo 25. <<

[1] Para el ataque de Kierkegaard contra el «cristianismo oficial», véase especialmente su *Libro del Juez* (edición alemana de H. Gottsched, 1905).
<<

[2] Véase J. Townsend, *A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind* (1817); citado en *El Capital*, 715.

En la página 711 (nota 1) Marx cita al «espiritual e ingenioso Abate Galiani» entre los defensores de ideas similares: «Sucede así —expresa Galiani— que los hombres consagrados a ocupaciones de utilidad primaria procrean en abundancia». Ver Galiani, *Delta Moneta,* 1803, pág. 78.

Puede observarse que aun en los países occidentales el cristianismo no ha logrado liberarse por completo todavía de ese espíritu partidario del retorno a la sociedad cerrada, en el excelente ataque de H. G. Wells contra el Dean Inge, franco defensor de la posición fascista en la guerra española. Véase H. G. Wells, *El sentido común de la guerra y la paz*, 1940, págs. 38-40. (Al mencionar el libro de Wells no es mi intención suscribir lo que éste dice acerca de la federación, ya se lo juzgue destructivo o constructivo y, en particular, la idea expuesta en las págs. 56 y sigs. en relación con las comisiones internacionales con facultades amplias. A mi juicio, los peligros fascistas involucrados por esta idea son enormes). Por otro lado, existe el peligro de una iglesia comunizante: véase la nota 12 al capítulo 9. <<

[3] Véase Kierkegaard, *op. cit.*, 172. <<

[4] Pero Kierkegaard dijo de Lutero algo que también podría aplicársele a Marx: «La idea correctiva de Lutero… produce… la forma más refinada de… paganismo». *(Op. cit.*, 147). <<

[5] Véase el *M. d. M.,* 231 (= *Ludwig* Feuerbach, 56); véase las notas 11 y 14 al capítulo 13. <<

[6] Véase la nota 14 al capítulo 13 y el texto. <<

[7] Véase mi obra *Poverty of Historicism,* sección 19. <<

[8] Véase el *M. d. M.,* 247 y sig. (= *G A,* tomo especial, 97). <<

[9] Para estas citas, véase el *M. d. M.,* 248 y 279 (el último pasaje ha sido abreviado = *G A,* tomo especial, 97 y 277). <<

[10] Véase L. Laurat, *Marxism and Democracy,* pág. 16 (la cursiva es mía).
<<

[11] Para estas dos citas, véase *The Churches Survey Their Task:* (1937), pág. 130, y A. Loewe, *The Universities in Transformation* (1940), pág. 1. En cuanto a la observación final de este capítulo, véase también las ideas expresadas por Parkes en las últimas frases de su crítica del marxismo *(Marxism: A Post. Mortem,* 1940, pág. 208). <<

[1] En cuanto a Mannheim, ver especialmente *Ideology and Utopy* (citado aquí de la edición alemana de 1929). Las expresiones «hábitat social» e «ideología total» proceden ambas de Mannheim; en el capítulo anterior mencionamos los términos «sociologismo» e «historismo». La idea del «hábitat social» es platónica.

Para una crítica de la obra de Mannheim, *Mand and Society In An Age of Reconstruction* (1941), que combina las tendencias historicistas con un utopismo u holismo romántico y hasta se diría místico, ver mi obra *Poverty of Historicism*, II (*Económica*, 1944). <<

[2] Véase mi interpretación en *What is Dialectic? (Mind* 49 especialmente pág. 414). <<

[3] Éste es el término de Mannheim (véase *Ideology and Utopy,* 1929, pág. 35). En cuanto a la «inteligencia libremente equilibrada», ver *op. cit.,* pág. 123, donde se le atribuye el término a Alfred Weber. Para la teoría de una clase ilustrada arraigada en la tradición, ver *op. cit.,* págs. 121-134, y especialmente la página 122. <<

[4] Para la última teoría o, mejor dicho, práctica, véase las notas 51 y 52 al capítulo 11. <<

[5] Véase *Whal* is *Dialectic?* (pág. 417). Véase la nota 33 al capítulo 12. <<

[6] Wisdom, en *Other Minds (Mind,* 49, pág. 370, nota), menciona la analogía existente entre el método psicoanalítico y el de Wittgenstein: «Las dudas del tipo: "nunca sabré realmente lo que siente otra persona", pueden surgir de más de una de estas fuentes. Esta sobredeterminación de los síntomas escépticos complica su cura. El tratamiento se asemeja al tratamiento psicoanalítico (para ampliar la analogía de Wittgenstein) en que el tratamiento es el diagnóstico y el diagnóstico la descripción cuidadosa de los síntomas. Y así siguiendo. (Cabe señalar que si utilizamos la palabra «saber» en el sentido corriente, jamás podremos saber, por supuesto, lo que siente otra persona. Todo lo más que podemos hacer es formular hipótesis al respecto, y esto resuelve el pretendido problema. Es un error hablar aquí de dudas y peor todavía tratar de eliminarlas mediante un tratamiento semiótico analítico). <<

[7] Los psicoanalistas parecen sostener otro tanto de los psicólogos individuales, y probablemente con razón. Véase la *Historia del movimiento psicoanalítico* de Freud, 1916, pág. 42, donde Freud da cuenta de la siguiente observación de Adler (que encuadra perfectamente dentro del esquema psicológico individual de Adler, donde los sentimientos de inferioridad tienen una importancia fundamental): «¿Cree usted que puede ser para mí un placer tan grande permanecer toda la vida a su sombra?». Esto parece sugerir que Adler no había logrado aplicarse con éxito sus propias teorías, por lo menos por aquella época. Y otro tanto podría decirse de Freud: ninguno de los fundadores del psicoanálisis se hizo psicoanalizar. A esta objeción solían replicar que se habían psicoanalizado ellos mismos. Pero jamás habrían aceptado semejante respuesta de los demás, y no sin razón. <<

[8] Para el análisis siguiente de la objetividad científica, véase mi *Logik der Forschung,* sección 8 (págs. 16 y sigs).. <<

[9] Presento mis excusas a los kantianos por mencionarlos en el mismo párrafo que a los hegelianos. <<

[10] Véase las notas 23 al capítulo 8 y 39 (segundo párrafo) al capítulo 11.
<<

[11] Véase las notas 34 y sigs. al capítulo 11. <<

[12] Véase K. Mannheim, *Ideology and Utopy* (edición alemana, pág. 167).
<<

[13] Para la primera de estas dos citas, véase *op. cit.,* 167. (Traducimos «consciente» en lugar de «reflexivo» en bien de la brevedad). Para la segunda, véase *op. cit.*, 166. <<

[14] Véase el *Manual del Marxismo,* 255 (= *G A,* tomo especial, 117-118): «Hegel fue el primero que estableció correctamente la relación entre la libertad y la necesidad. Para él la libertad es la apreciación de la necesidad». En cuanto a la formulación que hace el propio Hegel de su idea favorita, véase las *Hegel Sclcctions,* 213 (= *Werke,* 1832-1887, VI, 310): «La verdad de la necesidad es, por lo tanto, la libertad». 361 (= *W W*, XI, 46): «… el principio *cristiano* de la autoconciencia: la Libertad». 362 (= *W W*, XI, 47): «La naturaleza esencial de la libertad, que involucra en sí una necesidad absoluta, debe manifestarse como la consecución de la conciencia de sí misma (pues la autoconciencia está en su propia naturaleza), realizando de este modo su existencia», etc. <<

[1] Aquí utilizamos el término «racionalismo» en oposición a «irracionalismo» y no como antónimo de «empirismo». He aquí lo que expresa Carnap en su *Der Logische Aufbau der Welt* (1928), pág. 260: «La palabra "racionalismo" se utiliza frecuentemente en la actualidad… con un sentido moderno: en *contraposición al término irracionalismo*».

Al emplear, pues, la expresión «racionalismo» no es mi intención sugerir que la otra forma de usarlo —como antónimo de empirismo— sea menos importante. Por el contrario, creo que esta oposición caracteriza uno de los problemas más interesantes de la filosofía. Pero no es mi propósito detenerme a considerarlo en esta obra; además, me inclino a creer que sería mejor utilizar como antónimo de empirismo algún otro término, por ejemplo «intelectualismo» o «intuicionismo intelectual», en lugar de «racionalismo» en el sentido cartesiano. Conviene aclarar que yo no *defino* los términos «razón» o «racionalismo»; sólo los uso como rótulos, procurando que nada dependa de las palabras utilizadas. Véase el capítulo 11, especialmente la nota 50. (Para la referencia a Kant, ver la nota 56 al capítulo 12 y el texto). <<

[2] * Esto es lo que he tratado de hacer en mi comunicación *Towards a Rational Theory of Tradition;* véase *The Rationalist Annual,* 1949, págs. 36 y sigs.*<<

[3] Véase el *Timeo,* de Platón, 51e. (Ver asimismo las referencias al texto incluidas en la nota 33 al capítulo 11). <<

[4] Véase el capítulo 10, especialmente las notas 38-41 y el texto.

En Pitágoras, Heráclito, Parménides y Platón se mezclan elementos místicos y racionalistas. Platón especialmente, pese a toda su insistencia en la «razón», introdujo en su filosofía una parte tan considerable de irracionalismo que casi llegó a desalojar al racionalismo heredado de Sócrates. Esto les permitió a los neoplatónicos basar su misticismo en Platón, y la mayor parte del misticismo posterior se remonta a estas fuentes.

Quizá sea fortuito, pero el hecho es que todavía existe una frontera cultural entre la Europa occidental y aquellas regiones de Europa central que coinciden con las provincias que no pertenecieron a la administración del Imperio romano de Augusto y que no gozaron las bendiciones de la paz romana, es decir, de la civilización romana. Las mismas regiones «bárbaras» muestran una tendencia peculiar a abrazar el misticismo, aun cuando no sean ellos quienes lo inventaron. Bernardo de Clairvaux obtuvo sus éxitos más resonantes en Alemania —donde posteriormente florecieron Eckhart y su escuela—, así como también Boehme.

Mucho después, Spinoza, que intentó combinar el intelectualismo cartesiano con las tendencias místicas, redescubrió la teoría de una intuición intelectual mística que, pese a la fuerte oposición de Kant, condujo al surgimiento poskantiano del «idealismo», a Fichte, Schelling y Hegel. Prácticamente todo el irracionalismo moderno se remonta a este último, según se indicó brevemente en el capítulo 12. (Véase también las notas 6, 29 a 32 y 58, más adelante, y las notas 32-33 al capítulo 11 y las referencias que allí se dan con relación al misticismo). <<

[5] En cuanto a las «actividades mecánicas», véase las notas 21 y 22 a este capítulo. <<

[6] Al decir «desechar» queremos indicar los siguientes puntos: 1) que un supuesto semejante sería falso; 2) que no sería científico (o permisible), si bien quizá pudiera ser cierto accidentalmente; 3) que «carecería de sentido», tal como entiende esta expresión Wittgenstein en su *Tractatus;* véase la nota 51 al capítulo 12 y la nota 8 (2) al presente capítulo.

En cuanto a la distinción analizada en el párrafo siguiente entre el racionalismo «crítico» y el «no crítico», cabe mencionar que las enseñanzas de Duns Scotus, así como también las de Kant, podrían considerarse próximas al punto de vista del racionalismo «crítico». (Me refiero a sus teorías de la «primacía de la voluntad», que podría interpretarse como la primacía de una decisión irracional). <<

[7] En esta nota y la siguiente efectuaremos algunas observaciones sobre las paradojas, especialmente la *paradoja del mentiroso.* Ante todo diremos que las llamadas paradojas «lógica» y «semántica» ya no son un mero objeto de juego para los lógicos. No sólo han demostrado tener una enorme importancia para el desarrollo de la matemática, sino que también han adquirido una gran significación en otros campos del pensamiento, Existe una relación definida entre estas paradojas y ciertos problemas tales como la *paradoja de la libertad* que, como hemos visto (véase la nota 20 al capítulo 17 y las notas 4 y 6 al capítulo 7), encierra una considerable significación en la filosofía política. En el punto (4) de esta nota demostraremos brevemente que las diversas *paradojas de la soberanía* (véase la nota 6 al capítulo 7 y el texto) son muy semejantes a la paradoja del mentiroso. En cuanto a los métodos modernos para resolver estas paradojas (o mejor dicho, para construir idiomas tales en que no ocurran), no efectuaremos aquí comentario alguno, pues ello nos llevaría más allá de los límites de este libro.

(1) La *paradoja del mentiroso* puede formularse de muchas maneras distintas. He aquí una de ellas: supongamos que alguien dice un día: «Todo lo que diga hoy será mentira», o con más precisión: «Todas las proposiciones que enuncie hoy serán falsas», y que no diga nada más en todo el día. Veamos entonces qué resulta en caso de que haya dicho la verdad. Si partimos del supuesto de que lo que dijo es cierto, llegamos a la conclusión, considerando *lo que* dijo, de que la frase es falsa. Y si partimos del supuesto de que lo que dijo es falso, entonces debemos concluir, considerando *lo que* dijo, que la frase es verdadera.

(2) A veces a las paradojas se les da el nombre de «contradicciones». Pero quizá esto sea algo equívoco. Una contradicción ordinaria (o autocontradicción) no es más que un enunciado lógicamente falso, como por ejemplo el de que «Platón fue feliz ayer y no fue feliz ayer». Si suponemos que esta frase es falsa no surge ninguna dificultad. Pero el

problema con las paradojas es que no podemos ni suponer que sean ciertas *ni que sean falsas,* sin vernos envueltos en dificultades.

(3) Existen proposiciones, sin embargo, que se hallan íntimamente relacionadas con las paradojas pero que sólo son, en rigor, autocontradicciones. Tomemos por ejemplo el enunciado: «Todos los enunciados son falsos». Si suponemos que este enunciado es verdadero entonces llegamos a la conclusión, considerando *lo que dice,* de que debe ser falso; pero si suponemos que es falso, ya no tenemos ninguna dificultad, pues este supuesto sólo nos lleva a la conclusión de que no todos los enunciados son falsos o, en otras palabras, que hay algunos enunciados —por lo menos uno— *que* son verdaderos y este resultado es inofensivo, pues no supone necesariamente que nuestro enunciado original sea uno de los verdaderos. (Esto no significa que podamos elaborar, en realidad, un idioma *libre de paradojas* en el que puedan formularse proposiciones como éstas: «Todos los enunciados son falsos» o «todos los enunciados son verdaderos»).

Pese al hecho de que esta proposición «todos los enunciados son falsos» no es realmente una paradoja, puede llamársela por cortesía una «forma de la paradoja del mentiroso», por su obvia semejanza con ésta; y en realidad la antigua formulación griega de esta paradoja (Epiménides el cretense dice: «Todos los cretenses siempre mienten») es más bien, según esta terminología, «una forma de la paradoja del mentiroso», es decir, no tanto una paradoja como una contradicción. (Véase también la nota siguiente y la nota 54 a este capítulo y el texto).

(4) Pasaremos ahora a demostrar brevemente la similitud entre la paradoja del mentiroso y las diversas *paradojas de la soberanía,* por ejemplo, la del principio de que debe gobernar el mejor o el más sabio (véase la nota 6 al capítulo 7 y el texto).

C. H. Langford ha descrito diversas maneras de formular la paradoja del mentiroso; entre otras, la siguiente: consideremos dos juicios emitidos por dos sujetos A y B.

A dice: «Lo que B dice es verdad».

B dice: «Lo que A dice es falso».

Aplicando el método que hemos descrito no tardamos en convencernos de que ambas son paradójicas. Veamos ahora las dos oraciones siguientes, de las cuales la primera es el principio de que debe gobernar el más sabio:

(A) El principio dice: Lo que dice el más sabio en (B) será ley.

(B) El más sabio dice: Lo que el principio declara en (A) no será ley. <<

[8] (1) En seguida veremos que el principio consistente en evitar toda presuposición constituye «una forma de la paradoja del mentiroso» en el sentido de la nota 7 (3) a este capítulo y es, entonces, autocontradictorio. Un filósofo inicia su investigación suponiendo sin argumento alguno este principio: «Todos los principios adoptados sin un argumento previo son inadmisibles». Es evidente que si suponemos que este principio es cierto debernos concluir forzosamente, considerando lo que dice, que es inadmisible. (La suposición opuesta no nos presenta ninguna dificultad). La expresión «un ideal de perfección», que alude a una crítica frecuente de este principio formulada, por ejemplo, por Husserl. J. Laird (*Recent Philosophy,* 1936, pág. 121), dice de este principio que «constituye un rasgo cardinal de la filosofía de Husserl. Su eficacia quizá sea más dudosa, pues las presuposiciones siempre se nos deslizan inadvertidamente». Hasta aquí coincido plenamente, pero con la siguiente observación ya no estoy tan de acuerdo: «… la eliminación de toda presuposición puede muy bien ser un ideal de perfección, pero impracticable en este mundo negligente». (Ver también la nota 5 al capítulo 25).

(2) Examinemos también otros «principios autocontradictorios» que son considerados por cortesía (en el sentido de la nota 7 (3) a este capítulo), formas de la «paradoja del mentiroso».

(a) Desde el punto de vista de la filosofía social son de sumo interés el «principio del sociologismo» y su equivalente el «principio del historismo». Podríamos formularlos de la siguiente manera: «Ningún juicio es absolutamente verdadero y todos se refieren inevitablemente al hábitat social (o histórico) de quienes los formularon». Claro está que se aplican aquí las consideraciones de la nota 7 (3) prácticamente sin ninguna modificación, En efecto, si suponemos la verdad de dicho principio, se sigue entonces que no es verdadero sino que sólo «se refiere al hábitat social O histórico de quien le dio origen». (Ver la nota 53 a este capítulo y el texto).

(3) Algunos positivistas han afirmado que la división de las expresiones del idioma en tres clases, a saber: I) juicios verdaderos, II) juicios falsos y III) expresiones sin sentido (o mejor dicho, expresiones que no son juicios bien formulados) es más o menos «natural» y que permite eliminar las paradojas y, al mismo tiempo, los sistemas metafísicos por su carencia de sentido. Sin embargo, trataremos de demostrar que esta triple división no es suficiente.

El general en jefe del Departamento de Contraespionaje dispone de tres casilleros rotulados en esta forma: I) «Casillero del General», II) «Casillero del Enemigo (cuyo acceso debe permitirse a los espías del enemigo), y III) «Papeles viejos», y se le ha instruido para que distribuya toda la información recibida antes de las 12 del día entre los tres casilleros, según que estas informaciones sean: I) verdaderas, II) falsas o III) carentes de sentido.

Al principio recibe una serie de datos que puede distribuir fácilmente (entre ellos, algunos enunciados verdaderos de la teoría de los números naturales, etc., y quizá también algunos juicios de la lógica como éste: «De un conjunto de enunciados verdaderos no puede deducirse válidamente ningún enunciado falso»). El último mensaje *M,* recibido sobre el filo de las 12 con el último correo de la mañana, lo desconcierta ligeramente, pues dice lo siguiente: «Del conjunto de todos los enunciados colocados o a colocar en el casillero que lleva el nombre de "Casillero del General", no puede deducirse válidamente el enunciado "O = 1"»: En un primer momento, el general en Jefe del Departamento de Contraespionaje duda si debe colocar o no a *M* en el casillero II). Pero al darse cuenta de que si lo coloca en II), *M* le reportaría al enemigo una valiosa información cierta, decide colocarlo en I).

Lo cual es un grave error. En efecto, los lógicos simbólicos del Alto Comando, tras formalizar (y «aritmetizar») el contenido del casillero del General, descubren que obtienen un conjunto de enunciados que contiene una afirmación de su carácter consecuente y esto, según el segundo teorema de Goedel sobre la resolubilidad, conduce a una contradicción, de modo que «O = 1» puede deducirse realmente de la información pretendidamente verdadera suministrada al general.

La solución de esta dificultad reside en el reconocimiento del hecho de que la división tripartita no nos ofrece suficiente garantías, por lo menos en los idiomas ordinarios; y se comprende por la teoría de la verdad de Tarski que no hay ningún número definido de casilleros que baste. Al mismo tiempo encontramos que la «carencia de significado» en el sentido de «no pertenecer a las fórmulas bien formadas» no constituye en modo alguno un índice de «palabrería hueco», en el sentido de «palabras que no significan nada, aunque puedan pretender encerrar un significado profundo»; pero el principal mérito de los positivistas es el de haber revelado que la metafísica pertenecía precisamente a este último tipo. <<

[9] Al parecer fue la dificultad relacionada con el llamado «problema de la inducción» lo que condujo a Whitehead a pasar por alto el argumento expuesto en *Processand Reality.* (Véase asimismo las notas 33-37 a este capítulo). <<

[10] Es una decisión moral y no tan sólo una mera «cuestión de gustos» puesto que no se trata de un asunto privado, sino que afecta la vida de los demás hombres. (Para la oposición entre los asuntos estéticos de gusto y los problemas morales, véase el texto correspondiente a la nota 6 del capítulo 5 y el capítulo 9, especialmente el texto correspondiente a las notas 10-11). La decisión con que nos vemos enfrentados adquiere su máxima importancia desde el punto de vista de que los «expertos» que la afrontan actúan como depositarios intelectuales de aquellos que no la afrontan. <<

[11] Quizá la mayor fuerza del cristianismo resida en que no acude fundamentalmente a la especulación abstracta sino a la imaginación, al describir de forma bien concreta el sufrimiento de los hombres. <<

[12] Kant, el gran igualitarista en lo referente a las decisiones morales, ha puesto de relieve la bendición que supone el hecho de que los hombres sean desiguales. Kant vio en la variedad e individualidad de los caracteres y opiniones humanos una de las principales condiciones del progreso tanto moral como material. <<

[13] Se alude a la obra de A. Huxley, *Brave New World.* <<

[14] Para la distinción entre hechos y decisiones o exigencias, véase el texto correspondiente a las notas 5 y sigs. del capítulo 4. En cuanto al «idioma de las exigencias políticas» (o «propuestas» en el sentido en que usa este término L. J. Russell), véase el texto correspondiente a las notas 41-43, capítulo 6.

Me sentiría inclinado a decir que la teoría de la igualdad intelectual innata de todos los hombres es falsa; pero puesto que hombres tales como Niels Bohr afirman que es la influencia del medio la única responsable de las diferencias individuales, y puesto que carecemos de datos experimentales suficientes para decidir esta cuestión, quizá convenga decir en su lugar: «probablemente falsa». <<

[15] Ver, por ejemplo, el pasaje de *El Político* de Platón citado en el texto correspondiente a la nota 12 del capítulo 9. Otro pasaje similar es el de *La República,* 409e-410a. Después de haber hablado (409b/c) del *«Buen Juez… que es bueno debido a la bondad de su alma»,* Platón agrega (409e y sig).: «¿Y no pondréis médicos y jueces… para que velen por aquellos ciudadanos cuya constitución física y mental es sana y buena? A aquellos cuya salud física sea deficiente habrá que dejarlos morir. Ya aquellos cuya naturaleza esté degenerada y cuya alma sea incurable, habrá que matarlos».

—Sí, «puesto que has demostrado que es lo mejor tanto para ellos como para el Estado». <<

[16] Véase las notas 58 al capítulo 8 y 28 al capítulo 10. <<

[17] Un ejemplo es H. G. Wells, quien le dio al primer capítulo de su obra, *El sentido común de la guerra y la paz,* el excelente título: *Los adultos no necesitan conductores.* (Véase también la nota 2 al capítulo 22). <<

[18] Para el problema y la paradoja de la tolerancia, véase la nota 4 al capítulo 7. <<

[19] El «mundo» no es racional, pero la tarea de la ciencia es, precisamente, racionalizarlo. La «sociedad» no es racional pero la tarea del ingeniero social es racionalizarla. (Esto no significa, por supuesto, que deba «dirigirla» o que sea deseable la «planificación centralizada o colectivista»). El lenguaje ordinario no es racional, pero nuestra tarea consiste en racionalizarlo o por lo menos en conservar sus patrones de claridad. Podríamos dar el nombre de «*racionalismo pragmático*» a esta actitud. Dicho racionalismo pragmático se halla relacionado con el racionalismo no crítico y con el irracionalismo, de la misma manera en que el racionalismo crítico se halla relacionado con éstos. En efecto, un racionalismo no crítico podría argüir que el mundo es racional y que la tarea de la ciencia consiste en descubrir esta racionalidad, en tanto que un irracionalista podría insistir en que el mundo, siendo fundamentalmente irracional, debe ser experimentado y agotado por nuestras emociones y pasiones (o por nuestra intuición intelectual) más que por medio de los métodos científicos. A diferencia de esto, el racionalismo pragmático puede reconocer que el mundo no es racional, pero sí exigir *que lo sometamos o sujetemos a la razón,* en la medida de lo posible. Usando las palabras de Carnap *(Der Logische Aufbau,* etc., 1928, pág. VI) podría describirse lo que nosotros llamamos «racionalismo pragmático» como «la actitud que se esfuerza por llevar la claridad a todas partes, pero que reconoce que la maraña de los hechos de la vida nunca es completamente comprensible o racional». <<

[20] En cuanto al problema de los patrones de claridad de nuestro idioma, véase la nota anterior y la nota 30 al capítulo 12. <<

[21] Toynbee, por ejemplo, ataca la industrialización y la división del trabajo en *Study of History,* tomo I, págs. 2 y sigs. Este autor se queja (pág. 4) de que «el prestigio del Sistema Industrial se impuso a los "trabajadores intelectuales" del Mando Occidental…; y cuando éstos intentaron "convertir" estos materiales en artículos "manufacturados" o "semimanufacturados" tuvieron que recurrir una vez más a la División del Trabajo…» En otro lugar (pág. 2), Toynbee dice lo siguiente de las publicaciones científicas de física: «Esas publicaciones eran el Sistema Industrial "en forma de libro", con su División del Trabajo, con su sostenida producción máxima de artículos manufacturados, obtenidos *mecánicamente* a partir de la materia prima». (La cursiva es mía). Toynbee insiste (pág. 3, nota 2) junto con el hegeliano Dilthey, en que las ciencias espirituales por lo menos deben mantenernos a distancia de estos métodos. (Toynbee cita a Dilthey, quien dijo: «Las categorías reales… en parte alguna son las mismas en las ciencias del Espíritu que en las de la Naturaleza»).

La interpretación de Toynbee de la división del trabajo en el campo de la ciencia es, a mi juicio, tan equivocada como la tentativa de Dilthey de abrir un abismo entre los métodos de las ciencias naturales y las sociales. Lo que Toynbee llama «división del trabajo» podría describirse mucho mejor como cooperación y crítica recíproca. Véase el texto correspondiente a la nota 8 y sig. del capítulo 23 y los comentarios de MacMurray referentes a la cooperación científica citados en el presente capítulo, en el texto correspondiente a la nota 26. (Para el antirracionalismo de Toynbee, véase también la nota 61 al capítulo 11). <<

[22] Véase Adolf Keller, *Church and State on the European Continent (Beckley Social Service Lecture,* 1936). Le debo a L. Webb haberme llamado la atención sobre este interesante pasaje. <<

[23] En cuanto al futurismo moral como una especie de positivismo moral, véase el capítulo 22 (especialmente el texto correspondiente a la nota 9 y sigs)..

Cabe llamar la atención sobre el hecho de que en contraposición a la moda actual (véase las notas 51 y sig. al capítulo 11), nosotros hemos tratado de tomar en serio las observaciones de Keller, poniendo en tela de juicio su verdad, en lugar de desecharlas por carecer de sentido como lo hubiera exigido la moda positivista. <<

[24] Véase la nota 70 al capítulo 10 y el texto y la nota 61 al capítulo 11. <<

[25] Véase San Mateo, 7, 15 y sig.: «Y guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestidos de ovejas, más de dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis». <<

[26] Los dos pasajes pertenecen a J. MacMurray, *The Clue to History* (1938), págs. 86 y 192. (Para mi divergencia con MacMurray, véase el texto correspondiente a la nota 16 al capítulo 25). <<

[27] Véase el libro de L. S. Stebbing, *Philosophy and the Physicistas,* y mi propia observación marginal sobre el hegelianismo de Jeans en *What* is *Dialectic?* (en *Mind,* tomo 49, pág. 420). <<

[28] Véase, por ejemplo, las notas 8-12 al capítulo 7 y el texto. <<

[29] Véase el capítulo 10, especialmente la parte final, es decir, las notas 59-70 y el texto. (Ver la referencia a McTaggart, a la nota 59(2)); la nota a la *Introducción;* las notas 33 al capítulo 11 y 36 al capítulo 12; las notas 4, 6 y 58 a este capítulo. Ver también la insistencia de Wittgenstein (citada en la nota 32 al presente capítulo) en que la contemplación del mundo o el sentirlo como un *todo limitado es* el sentimiento místico.

La obra *Grey Eminence,* de Aldous Huxley, es un reciente y discutido trabajo sobre el misticismo y su justo papel en la política. Su principal interés reside en que su autor no parece darse cuenta de que su propia historia del místico y político padre José, echa por tierra la tesis fundamental del libro. Y es ésta que el adiestramiento en la práctica mística es la única disciplina educacional conocida capaz de asegurar a los hombres ese terreno moral y religioso absolutamente firme que tanto necesitan aquellos que influyen sobre la política pública. Pero su propia historia demuestra que el padre José, pese a su adiestramiento, sucumbe víctima de la tentación —la tentación corriente de quienes detentan el poder— sin lograr resistirse; el poder absoluto lo corrompe de forma absoluta. Es decir, que la única prueba histórica analizada detenidamente por el autor refuta su tesis por completo, lo cual, sin embargo, no parece preocuparle demasiado.
<<

[30] Véase F. Kafka, *La Muralla China* (trad. inglesa, *The Great wall of China,* de E. Muir, 1933), pág. 236. <<

[31] Véase también la nota 19 a este capítulo. <<

[32] Véase el *Tractatus,* de Wittgenstein, pág. 187: «No *cómo* es el mundo es lo místico, sino *qué* es. La contemplación del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo limitado. Sentir al mundo como un todo limitado es el sentimiento místico». Como se ve, el misticismo de Wittgenstein es típicamente holista. En cuanto a otros pasajes de Wittgenstein *(loc. cit).* como por ejemplo: «Existe en verdad lo inexpresable. Esto *se revela* por sí solo: es lo místico», etc. La crítica de Carnap en su obra *Logical Syntax of Language* (1937), pág. 314 y sig. Véase también la nota 25 al capítulo 25 y el texto. Ver también la nota 29 al presente capítulo y las referencias al texto allí efectuadas. <<

[33] Véase el capítulo 10, por ejemplo las notas 40 y 41. Puede ejemplificarse la tendencia tribal y esotérica de este tipo de filosofía mediante una cita de H. Blucher (véase Kolnai, *The War against the West,* pág. 74; la cursiva es mía); «El cristianismo es un credo vehementemente aristocrático, libre de moral e imposible de ser enseñado. Los cristianos se conocen entre sí por su tipo exterior; forman un grupo en la sociedad humana donde nunca falla la mutua comprensión, *y nadie los comprende como no sea ellos mismos.* Constituyen una liga secreta. Además, la clase de amor que opera en el cristianismo es la misma que ilumina los templos paganos y nada tiene que ver con la invención hebrea del llamado amor a la humanidad o el amor al prójimo». Puede extraerse otro ejemplo del libro de E. von Salomon, *The Outlaws* (citado también en la nota 90 al capítulo 12; la cita presente corresponde a la pág. 240; la cursiva es mía): *«Nos reconocimos mutuamente en un instante,* pese a que proveníamos de las partes más diversas del Reich, traídos por el mismo miedo a un peligro inminente». <<

[34] Esta afirmación no debe ser interpretada en un sentido historicista. No me propongo profetizar que el conflicto no habrá de desempeñar papel alguno en las evoluciones futuras. Sólo quiero decir que por ahora podríamos haber aprendido que el problema no existe o que es, en todo caso, insignificante si se compara con el problema de las *religiones malignas* que debernos afrontar, como el totalitarismo y el racismo. <<

[35] Me refiero a la obra *Principia Mathematica,* de A. N. Whitehead y B. Russell. (Whitehead dice en *Process and Reality,* pág. 10, nota 1, que los «análisis preliminares se le deben prácticamente a Russell y que en la segunda edición le corresponden íntegramente). <<

[36] Véase la referencia a Hegel (y muchos otros, entre los cuales se cuentan Platón y Aristóteles) en la obra de A. N. Whitehead, *Process and Reality,* pág. 14. <<

[37] Véase Whitehead, *op. cit.,* pág. 18 y sig. <<

[38] Véase el Apéndice de Kant a sus *Prolegómenos (Werke,* edición de Cassirer, tomo IV, 132 y sig).. Para la traducción «remendar la metafísica», véase la edición inglesa de Carus de los *Prolegómenos de Kant,* 1902 y 1912, pág. IV. <<

[39] Véase Whitehead, *Process and Reality,* págs. 20 y sig.

En cuanto a la actitud de *tómalo* o *déjalo* de que se habla en el párrafo siguiente, véase la nota 53 al capítulo 11. <<

[40] Véase Whitehead, *op. cit.,* 442. He aquí otras dos antítesis: «Es tan cierto decir que el Universo es inmanente en Dios como que Dios es inmanente en el Universo… Es tan cierto decir que Dios crea al Universo como que el Universo crea a Dios». Esto nos recuerda estrechamente al místico alemán Scheffler (Angelus Silesius), quien escribió: «Yo soy tan grande como Dios, Dios es tan pequeño como yo; yo no puedo existir sin Él y Él sin mí».

En cuanto a mi declaración —más adelante en el mismo párrafo— de que simplemente no comprendo lo que el autor quiere expresar, debo aclarar que me resulta sumamente desagradable tener que decirlo. La crítica que se sintetiza en el «no lo entiendo» se ha convertido en un deporte barato y bastante peligroso. Y si escribí eso, se debe a que, pese a mis esfuerzos, no logré efectivamente comprender. <<

[41] Véase la carta de Kant a Mendelssohn del 8 de abril de 1766. *(Werke,* edición de Cassirer, vol. IX, 56 y sig). <<

[42] Véase Toynbee, *A Study of History,* vol. VI, 536 y sig. <<

[43] Toynbee dice *(op. cit.,* 537) de los «espíritus tradicionalmente ortodoxos» que «habrán de ver nuestra investigación como un ataque contra la historicidad de la trayectoria de Jesucristo tal como se la presenta en los Evangelios». Y sostiene (pág. 538) que Dios se revela a través de la poesía y también de la verdad; según su teoría, Dios se ha «revelado en el folclore». <<

[44] Siguiendo siempre esta tentativa de aplicarle a Toynbee sus propios métodos, cabría preguntarse si su obra *A Study of History* —que de acuerdo con su proyecto original debía abarcar trece tomos— no será simplemente un *tour de force* —para usar la expresión de Toynbee—, una empresa que él ha comparado brillantemente (tomo I, pág. 4) con «estupendos túneles, puentes, represas, vapores, acorazados y rascacielos». Y también cabría preguntarse si este *tour de force* de Toynbee no será, más específicamente, la fabricación de lo que él llama una «máquina del tiempo» es decir, una evasión al pasado. (Véase especialmente el medievalismo de Toynbee, analizado brevemente en la nota 61 al capítulo 11. Véase además la nota 54 al presente capítulo). <<

[45] Hasta ahora no he visto más que los seis primeros volúmenes. Einstein es uno de los pocos hombres de ciencia que en ellos se mencionan. <<

[46] Toynbee, *op. cit.,* tomo II, 178 (la cursiva es mía). <<

[47] Toynbee, *op. cit.,* tomo V, 571 y sigs.

En cuanto al hecho citado en el texto de que Toynbee ha pasado por alto las teorías marxistas y especialmente el *Manifiesto Comunista,* cabe decir que en la pág. 179 (nota 5) de este tomo, Toynbee dice lo siguiente: «El ala bolchevique o mayoritaria del partido Social Demócrata ruso se rebautizó con el nombre del "Partido Comunista Ruso" (en homenaje a la Comuna de París de 1871), en marzo de 1918…». En la pág. 582, nota 1, del mismo tomo, puede hallarse una observación semejante.

Pero esto no es correcto. El cambio de nombre (que fue remitido por Lenin al congreso del partido celebrado en abril de 1917; véase el *Manual del Marxismo*, 783; véase también la pág. 787) se refería evidentemente al hecho de que «Marx y Engels se llamaban a sí mismos comunistas», como dice Lenin, y al *Manifiesto Comunista.* <<

[48] Véase Engels, *Socialismo: Utópico y Científico* (ver la nota 9 al capítulo 13). <<

[49] Véase Toynbee, *op. cit.,* tomo V, 587. <<

[50] Véase el capítulo 22, especialmente el texto correspondiente a las notas 1-4 y el final del capítulo. <<

[51] El pasaje no constituye una manifestación aislada; Toynbee expresa frecuentemente su respeto por el «veredicto de la historia», hecho éste que se halla acorde con su doctrina de que, conforme a lo sostenido por el cristianismo, «Dios se ha revelado en la historia». Esta «teoría neoprotestante» (como la llama K. Barth) será analizada en el próximo capítulo. (Véase especialmente la nota 12 a este capítulo).

En relación con el tratamiento que hace Toynbee de Marx, cabe mencionar que todo su enfoque se halla fuertemente influido por el marxismo. Dice Toynbee *(op. cit.,* tomo I, pág. 41, nota 3): «Más de uno de estos conceptos acuñados por el marxismo se han tornado de curso corriente incluso entre aquellos que rechazan sus dogmas». Esta afirmación se refiere especialmente al uso de la palabra «proletariado». Pero abarca algo más que el mero uso de palabras. <<

[52] Véase Toynbee, *op. cit.,* tomo III, 476. El pasaje nos retrotrae al tomo I, parte 1, A. *La relatividad del pensamiento histórico.* (El problema de la «relatividad» del pensamiento histórico será analizado en el próximo capítulo). Para una de las primeras y mejores críticas del relativismo histórico (y del historicismo), ver H. Sidgwick, *Philosophy — Its Scope and Relations* (1902), conferencia IX, especialmente las págs. 180 y sigs. <<

[53] En efecto, si *todo* pensamiento es «inevitablemente relativo», dependiendo de su hábitat histórico, en tal sentido que no puede ser «absolutamente verdadero» (vale decir, verdadero), esto deberá valer también para esta afirmación. Entonces no puede ser cierto y menos todavía una inevitable «Ley de la Naturaleza Humana». Véase también la nota 8 (2, a) a este capítulo. <<

[54] En cuanto a la afirmación de que Toynbee se evade hacia el pasado, véase la nota 44 a este capítulo, y la nota 61 al capítulo 11. (Referente al medievalismo de Toynbee). El propio Toynbee nos proporciona una excelente crítica del arcaísmo, y estoy plenamente de acuerdo con su ataque (tomo VI, 65 y sig). contra las tentativas nacionalistas de resucitar antiguas lenguas, especialmente en Palestina. Pero el ataque de Toynbee contra el industrialismo (véase la nota 21 al presente capítulo) no parece ser menos arcaísta. En cuanto a una posible evasión hacia el futuro, no tenemos más pruebas que el anuncio del profético título de la parte XII de su obra: *Perspectivas de la Civilización Occidental.* <<

[55] Toynbee menciona el «trágico éxito terreno del fundador del Islam» en *op. cit.,* III, pág. 472. Para Ignacio de Loyola, véase el torno III, 270; 466 y sig. <<

[56] Véase *op. cit.,* vol. V, 590. El pasaje citado después corresponde al mismo volumen, pág. 533. <<

[57] Toynbee, *op. cit.,* vol. VI, 13. <<

[58] Véase Toynbee, vol, VI, 12 Y sigs. (La referencia alude al libro de Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión).*

Es interesante en este momento la siguiente cita historicista de Toynbee (tomo V, 535; la cursiva es mía): «Los cristianos creen —y *el estudio de la historia demuestra ciertamente que con razón*— que la hermandad de los hombres *no puede ser alcanzada de forma alguna por el hombre* más que enrolándose como ciudadano de una *Civitas Dei* que trascienda el mundo humano y tenga por rey al propio Dios». ¿Cómo puede un estudio de la historia demostrar esta afirmación? ¿No es ya bastante atrevido sostener que puede ser probada?

En cuanto a *Las dos fuentes* de Bergson, estoy plenamente de acuerdo en que existe un elemento irracional o intuitivo en todo pensamiento creador; pero este elemento también puede hallarse en el pensamiento científico racional. El pensamiento racional no es ajeno a la intuición; es, por el contrario, intuición *sujeta a pruebas y verificaciones* (a diferencia de la intuición pura). Si aplicamos esto al problema de la creación de la sociedad abierta, estoy dispuesto a admitir que un hombre como Sócrates debe haber estado inspirado por la intuición; pero si bien acepto este hecho, creo que es por su *racionalidad* por lo que se distinguen los fundadores de la sociedad abierta de aquellos que han tratado de detener su evolución y que, como Platón, también fueron inspirados por la intuición; sólo que en este caso la intuición no se hallaba controlada por la razonabilidad. (En el sentido en que hemos utilizado este término en el presente capítulo). Ver también la nota a la Introducción. <<

[59] Véase la nota 4 al capítulo 18. <<

[1] Los llamados convencionalistas (H. Poincaré, P. Duhem y, más recientemente, Eddington); véase la nota 17 al capítulo 5. <<

[2] Véase mi *Logik der Forschung.* <<

[3] En el capítulo 23 mencionarnos la «teoría mental del balde». (* En cuanto a la «teoría científica del reflector», ver también mi conferencia «Hacia una teoría racional de la tradición» publicada en *The Rationalist Animal,* 1949; esp. pág. 45.*) Quizá pudiera argüirse que la «teoría científica del reflector» hace hincapié en aquellos elementos sostenibles del kantianismo. Manteniéndonos dentro de los límites de nuestra metáfora podríamos decir que el error de Kant consistió en afirmar que el propio reflector no era susceptible de perfeccionamiento, y en no advertir que algunos reflectores (teorías) pueden no servir para iluminar algunos hechos que otros ponen claramente de manifiesto. Pero es así precisamente como abandonamos ciertos reflectores y los dejamos atrás en el camino del progreso. <<

[4] Véase la nota 23 al capítulo 8. <<

[5] En cuanto a la tentativa de evitar toda presuposición, véase la crítica (de Husserl) en la nota 8 (1) al capítulo 24 y el texto. La ingenua idea de que es posible evitar las presuposiciones (o puntos de vista) también ha sido atacada, sobre una base diferente, por H. Gomperz. (Véase *Weltanschauungslehre*, I, 1905, págs. 33 y 35; mi traducción es tal vez algo libre). El ataque de Gomperz se halla dirigido contra los empiristas radicales (no contra Husserl). «Una actitud filosófica o científica hacia los hechos —expresa Gomperz— es siempre una actitud del pensamiento y no tan sólo una actitud física de goce ante los hechos como podría serlo la de un animal, o la actitud contemplativa y estética de un pintor, o la actitud del visionario que se siente abrumado por los hechos. Debernos suponer, por lo tanto, que al filósofo no le satisfacen los hechos tal como se le presentan, sino que piensa en ellos… Así, parece evidente que detrás de ese radicalismo filosófico que pretende… retornar a los datos o hechos inmediatos debe haber una asimilación oculta, no crítica, de las teorías tradicionales.

En efecto, aun a estos radicales tiene que ocurrírseles algún pensamiento acerca de los hechos; pero puesto que son inconscientes de ello hasta tal punto que llegan a sostener que sólo se limitan a aceptar los hechos tal como los encuentran, no tenemos más remedio que suponer que sus pensamientos no son… críticos». (Véase también las observaciones que hace este mismo autor sobre la *interpretación* en *Erkenntnis*, tomo VII, págs. 225 y sigs). <<

[6] Véase los comentarios de Schopenhauer sobre la historia *(Parerga,* etc., tomo II, título XIX, § 238; *Obras,* segunda edición alemana, tomo VI, pág. 480). <<

[7] (1) En cuanto a mí se me alcanza, la teoría de la causalidad reseñada en el texto fue expuesta por primera vez en mi obra *Logik der Forschung* (1935). El pasaje citado corresponde a las págs. 26 y sig. En la traducción que damos aquí hemos eliminado los paréntesis originales y los números entre paréntesis, al tiempo que le hemos agregado cuatro breves pasajes entre paréntesis, en parte para tornar más comprensible un párrafo tan condensado y, en parte (en el caso de los dos últimos paréntesis), para dar cabida a un punto de vista en el que no había reparado con la suficiente claridad en la época en que el pasaje fue escrito; me refiero al punto de vista de lo que A. Tarski llama «semántica». (Ver, por ejemplo, su artículo *Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik,* en *Actes du Congres International Philosophique,* vol. III, París, 1937, págs. 1 y sigs., y R. Carnap, *Introduction to Semantics,* 1942). En vista del desarrollo que le ha dado Tarski a los fundamentos de la semántica, ya no puedo vacilar (como me sucedió al escribir el libro mencionado) en hacer pleno uso de los términos «causa» y «efecto». Efectivamente, ahora se los puede precisar, utilizando el concepto de la verdad de Tarski, mediante una definición semántica del tipo siguiente: «El suceso *A* es la causa del suceso *B* y el suceso *B,* el efecto del suceso *A,* si, y solamente si, existe un lenguaje en que podamos formular tres proposiciones *u, a* y *b* tales que *u* sea una ley universal verdadera, *a* describa a *A,* y *c* describa a *B,* y *b* sea una consecuencia lógica de *u* y *a*». (Podemos definir aquí al término «suceso» o «hecho» mediante una versión semántica de mi definición de «suceso» en la obra *Logik der Forschung,* págs. 47 y sigs.; por ejemplo, en la forma siguiente: un suceso E es la designatura común de una clase de juicios singulares intercambiables).

(2) Cabe agregar aquí algunas observaciones históricas sobre el *problema de la causa y el efecto.* El concepto aristotélico de causa (esto es, las causas formal, material y eficiente; la causa final no nos interesa aquí, pese a que nuestras observaciones también podrían aplicársele) es típicamente esencialista; el problema es explicar el cambio o el movimiento, y entonces

se explica haciendo referencia a la estructura oculta de las cosas. Este mismo esencialismo todavía se encuentra en las ideas de Bacon, Descartes, Locke y hasta el propio Newton; sin embargo, la teoría cartesiana abre el camino hacia una nueva concepción. Descartes veía la esencia de todos los cuerpos físicos en su extensión espacial o forma geométrica, concluyendo de aquí que la única forma en que un cuerpo puede actuar sobre otro es por contacto; un cuerpo en movimiento desaloja necesariamente a otro, de su lugar, porque ambos son extensos y no pueden ocupar, por lo tanto, el mismo sitio. De este modo, *el efecto sigue a la causa por necesidad y toda explicación verdaderamente causal (de los sucesos físicos) debe hallarse concebida en función del contacto.* Newton todavía estaba imbuido de esta idea y por eso dijo de su propia teoría de la gravitación —que prescinde, por supuesto, de la teoría del contacto, pasando a reemplazarlo por la idea de la acción a distancia— que nadie que supiera algo de filosofía podía considerarla una explicación satisfactoria; y en realidad, incluso en la física actual se observa cierta influencia de esta concepción bajo la forma de una renuencia a admitir cualquier clase de «acción a distancia». Berkeley fue quien primero criticó las explicaciones basadas en esencias ocultas, ya sea que fueran introducidas para «explicar» la atracción de Newton o para llegar a una teoría cartesiana del contacto; Berkeley exigía que la ciencia *describiese* en lugar de *explicar* por medio de relaciones esenciales o necesarias. Esta teoría, que se convirtió en una de las principales características del positivismo, pierde toda vigencia si se adopta nuestra teoría de la explicación causal; en efecto, la explicación se torna entonces una suerte de descripción: es una descripción que se sirve de hipótesis universales, condiciones iniciales y deducciones lógicas. Le debemos a Hume (a quien se adelantaron parcialmente Sexto Empírico, Al-Gazzâli y otros) lo que podría considerarse la contribución más importante a la teoría de la causalidad. Hume señaló (contra la concepción cartesiana) que nosotros no podemos saber nada de la relación necesaria entre un suceso *A* y otro suceso *B.* Todo lo más que podemos saber es que hasta ahora los sucesos de la clase *A* (o semejantes a *A)* han sido seguidos de sucesos de la clase *B* (o semejantes a *B).* Podemos saber también que, de hecho, esos sucesos estuvieron relacionados, pero puesto que no sabemos si esta

relación es o no necesaria, sólo podemos decir que ha tenido validez en el pasado. Nuestra teoría tiene plenamente en cuenta esta crítica de Hume. Pero difiere de ella 1) en que formula explícitamente la *hipótesis universal* de que los sucesos de la clase *A* van seguidos siempre y en todas partes de los sucesos de la clase *B,* y 2) en que afirma la verdad del juicio: *A* es la causa de *B,* siempre que la hipótesis universal sea cierta. En otras palabras, Hume sólo consideró los sucesos *A* y *B* en sí mismos y no pudo hallar la menor huella de relación causal o vinculación necesaria entre ambos. Pero nosotros agregamos un tercer elemento, una ley universal, y entonces podemos hablar, con respecto a esta ley, de un vínculo causal o incluso de una relación necesaria. Por ejemplo, podríamos definir: el suceso *B* se halla *causalmente ligado* (o *necesariamente relacionado)* con el suceso *A* si, y solamente si, *A* es la causa de *B* (en el sentido de la definición semántica que dimos más arriba). En cuanto a la cuestión de la verdad de una ley universal cabe decir que existen innumerables leyes universales cuya verdad jamás ponemos en duda en nuestra vida cotidiana y, en consecuencia, existen también incontables casos de causación en la vida diaria cuyo «necesario vínculo causal» nunca ponemos en tela de juicio. Desde el punto de vista del método científico las cosas son diferentes.

En efecto, jamás podremos establecer racionalmente la verdad de las leyes científicas. Todo lo más que podemos hacer es verificarlas rigurosamente y eliminar las falsas (quizá sea éste el punto capital de mi obra *Logik der Forschung).* Por consiguiente, toda ley científica conserva eternamente un carácter hipotético y sólo es, en realidad, un supuesto. Y de este modo todos los enunciados relativos a los vínculos causales específicos presentan el mismo carácter hipotético. Jamás podremos estar seguros (en un sentido científico) de que *A* sea la causa de *B,* precisamente porque jamás podremos tener la certeza de que la hipótesis universal en cuestión sea cierta, por muchas pruebas que haya resistido. Sin embargo, esto no nos impedirá considerar la hipótesis específica de que *A* es la causa de *B* tanto más aceptable cuanto mejor se vea comprobada y afirmada por sucesivos experimentos. (Para mi teoría de la *confirmación,* ver el capítulo VII de *Logik der Forschung,* especialmente la pág. 204 donde se estudian los coeficientes temporales o índices de las frases confirmatorias).

(3) En cuanto a mi teoría de la explicación histórica desarrollada en el texto (ver más adelante), quisiera agregar algunos comentarios críticos a un artículo de Morton G. White, titulado *Historical Explanation* y publicado en *Mind* (tomo 52, 1943, págs. 212 y sigs).. El autor acepta mi análisis de la explicación causal tal como se desarrolló originalmente en la obra *Logik der Forschung.* (Erróneamente le atribuye esta teoría a un artículo de C. G. Hempel, publicado en el *Journal of Philosophy;* ver sin embargo el comentario de Hempel sobre mi libro en *Deutsche Literaturzeitung*, 1937 [8], págs. 310 a 314). Tras indagar qué entendemos generalmente por explicación, White pasa a preguntarse qué es una explicación *histórica.* Para responder a este interrogante, señala que la característica de una explicación biológica (a diferencia, digamos, de una explicación física) es la presencia de *términos específicamente biológicos* en las leyes universales explicativas, y concluye que explicación histórica sería aquella en la cual se registrase la presencia de *términos específicamente históricos.* Más tarde encuentra que todas las leyes en que aparecen estos términos históricos específicos, o sus equivalentes aproximados, caen dentro de los límites de lo sociológico, puesto que los términos en cuestión son más de carácter sociológico que histórico, y así se ve forzado en última instancia a identificar la «explicación histórica» con la «explicación sociológica».

A mí me parece obvio que esta opinión pasa por alto lo que llamamos en el texto la *distinción entre las ciencias históricas y las generalizadoras,* con sus problemas y métodos específicos; y cabría agregar que hace ya mucho tiempo que los estudios del problema del método de la historia han sacado a la luz el hecho de que a la historia le interesan más los sucesos específicos que las leyes generales. Al decir esto pienso, por ejemplo, en los ensayos de Lord Acton contra Buckle, escritos en 1858 (incluidos en sus *Historical Essays and Studies,* 1908), y en la polémica entre Max Weber y E. Meyer (ver *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre,* 1922, págs. 215 y sigs).. Al igual que Meyer, Weber siempre insistió acertadamente en que a la historia le interesan los sucesos singulares, no las leyes universales, y en que *al mismo tiempo* le interesa la *explicación causal.* Desgraciadamente, sin embargo, estas ideas correctas lo indujeron a volverse reiteradamente (por ejemplo, *op. cit.,* pág. 8) contra la idea de que la causalidad se halla

ligada con leyes universales. A mi entender, la teoría de la explicación histórica, tal como ha sido desarrollada en el texto, elimina la dificultad y explica, al mismo tiempo, cómo pudo surgir. <<

[8] Los convencionalistas, especialmente Duhem (véase la nota 1 a este capítulo), han atacado la teoría de que en la física se pueden efectuar experimentos decisivos. Pero debe recordarse que Duhem escribió antes que Einstein y, por consiguiente, antes de la observación crucial de Eddington del eclipse; escribió con anterioridad, incluso, a los experimentos de Lummer y Pringshein, que, al refutar las fórmulas de Rayleigh y Jeans, condujeron a la teoría de los quanta. <<

[9] La relación de dependencia que guarda la historia con nuestros intereses ha sido reconocida tanto por E. Meyer como por su crítico M. Weber. He aquí lo que expresa el primero *(Zur Theorie und Methodik der Geschichte,* 1902, pág. 37): «La selección de los hechos depende de los intereses históricos de aquellos que viven en la época actual…». Y Weber dice a su vez *(Ges. Aufsaetze,* 1922, pág. 259): «Nuestros… intereses… determinarán la esfera de los valores culturales que determina… la historia». Weber —siguiendo las huellas de Rickert— insiste repetidamente en que nuestros intereses, a su turno, dependen de las ideas del valor; con lo cual, por cierto, no yerra, pero tampoco agrega nada al análisis metodológico. Ninguno de estos autores ha extraído, sin embargo, la consecuencia revolucionaria de que, puesto que toda historia depende de nuestros intereses, *sólo puede haber historias, pero nunca una "historia",* esto es, una narración del desarrollo del género humano "tal como sucedió en la realidad"».

En cuanto al problema de las interpretaciones históricas que se oponen entre sí, véase la nota 61 al capítulo 11. <<

[10] Para esta negativa a discutir el problema del «significado del significado» (Ogden y Richards) o, mejor dicho, de los «significados del significado» (H. Gomperz), véase el capítulo 11, especialmente las notas 26, 47, 50 Y 51. Ver también la nota 25 al presente capítulo. <<

[11] Para el futurismo moral, véase el capítulo 22. <<

[12] Véase K. Barth, *Credo* (1936), pág. 12. En cuanto a la afirmación de Barth contra «la doctrina neoprotestante de la revelación de Dios en la historia», véase *op. cit.,* 142. Ver también la fuente hegeliana de esta doctrina, citada en el texto correspondiente a la nota 49, capítulo 12. Véase también la nota 51 al capítulo 24. Para la cita siguiente, véase Barth, *op. cit., 79.*

* En cuanto a mi afirmación de que la historia de Cristo «no fue la historia de una fracasada… revolución nacionalista», actualmente me inclino a creer que podría haber sido precisamente eso; ver el libro R. Eisler, *Jesus Basileus.* Pero en todo caso, no es una historia de éxito mundanal.*<<

[13] Véase Barth, *op. cit.*, 76. <<

[14] Véase el *Diario* de Kierkegaard, de 1854; ver la edición alemana (1905) de su *Libro del Juez;* pág. 135. <<

[15] Véase la nota 57 al capítulo 11 y el texto. <<

[16] Véase las frases finales de la obra de MacMurray, *The Clue to History* (1938, pág. 237). <<

[17] Véase especialmente la nota 55 al capítulo 24 y el texto. <<

[18] Kierkegaard se educó en la Universidad de Copenhague en un período de hegelianismo intenso y hasta algo agresivo. El teólogo Martensen tuvo una particular influencia sobre él. (En cuanto a esta actitud agresiva, véase el juicio de la Academia de Copenhague contra el ensayo premiado de Schopenhauer sobre los *Fundamentos de la Moral,* de 1840. Es muy probable que este asunto haya servido para revelarle a Kierkegaard la obra de Schopenhauer en una época en que éste todavía era desconocido en Alemania). <<

[19] Véase el *Diario* de Kierkegaard, de 1853; ver la edición alemana de su *Libro del juez,* pág. 129, de donde hemos extraído el pasaje citado en el texto, en una versión libre.

Kierkegaard no es el único pensador cristiano que hizo oír su voz de protesta contra el historicismo de Hegel; ya hemos visto (véase la nota 12 a este capítulo) que Barth también protestó contra éste. Además, el filósofo cristiano M. B. Foster, gran admirador (si no secuaz) realizó una crítica de Hegel, notablemente interesante de la interpretación teológica hegeliana de la historia, al final de su libro *The Political Philosophics of Plato and Hegel.* El punto capital de su crítica —si lo entiendo correctamente— es éste: al interpretar la historia teológicamente, Hegel no ve, en sus diversas etapas, Fines en sí mismos sino tan sólo medios para alcanzar el fin último. Pero Hegel se equivoca al suponer que los fenómenos o períodos históricos son medios para alcanzar un fin que puede concebirse y enunciarse como algo diferenciable de los propios fenómenos, de la misma manera en que un propósito puede distinguirse de la acción que procura cumplirlo, o una moraleja de la obra dramática (si suponemos erróneamente que el único propósito del drama es transmitir esa moraleja). En electo, esta suposición —argumenta Foster— nos demuestra que no se ha logrado reconocer la diferencia que media entre la obra de un *creador* y la de un artesano, técnico o *Demiurgo*. «… Una serie de obras de creación puede comprenderse como un desarrollo… —expresa Foster *(op. cit.,* págs. 201-203)— sin necesidad de un concepto distintivo del fin hacia el cual apuntan…; la pintura de una época, por ejemplo, puede ser comprendida como fruto de la época precedente, sin necesidad de que la interpretemos como una tentativa más próxima de alcanzar la perfección u otro fin dado… La historia política, de modo similar… puede comprenderse como un desarrollo, sin necesidad de que se la interprete como un proceso teleológico. Pero aquí como en todas partes, Hegel ha pasado por alto el significado de la creación». Y agrega más adelante *(op. cit.,* pág. 204; la cursiva es parcialmente mía): «Hegel encuentra inadecuado que algunas

doctrinas religiosas, al tiempo que afirman que la obra de la providencia responde a un plan, sostengan que no es posible conocer dichos designios… Decir que los designios de la providencia son inescrutables es, sin duda, inadecuado, pero la verdad que con ello se expresa inadecuadamente no es que el plan de Dios sea susceptible de ser conocido sino que Dios, como Creador y no como Demiurgo, *obra sin seguir plan alguno*».

Creo que esta crítica es excelente, aun cuando la creación de una obra de arte pueda desarrollarse, en un sentido muy distinto, de acuerdo con un *plan* (pero no un fin o propósito); en efecto, el pintor o el músico pueden esforzarse por alcanzar algo semejante a la idea platónica de la tarea propuesta: ese modelo perfecto que dirige oscuramente la creación desde el interior del artista. (Véase la nota 9 al capítulo 9 y las notas 25-26 al capítulo 8). <<

[20] Para los ataques de Schopenhauer contra Hegel a que se refiere Kierkegaard, véase el capítulo 12, por ejemplo el texto correspondiente a la nota 13 y las frases finales. La continuación del pasaje de Kierkegaard citada parcialmente corresponde a *op. cit.,* 130. (En una nota, Kierkegaard insertó posteriormente la palabra «panteísta» después de «podredumbre»).
<<

[21] Véase el capítulo 6, especialmente el texto correspondiente a la nota 26.
<<

[22] Para la ética hegeliana de la dominación y el sometimiento, véase la nota 25 al capítulo 11. Para la ética del culto del héroe, véase el capítulo 12, especialmente el texto correspondiente a las notas 75 y sigs. <<

[23] Véase el capítulo 5 (especialmente el texto correspondiente a la nota 5).
<<

[24] Podemos «expresarnos a nosotros mismos» de muchas maneras sin comunicar cosa alguna. En cuanto a la tarea de utilizar el lenguaje con el propósito de la comunicación racional, ya la necesidad de conservar los patrones de claridad del idioma, véase las notas 19 y 20 al capítulo 24 y la nota 30 al capítulo 12. <<

[25] Cabe contrastar esta idea del problema del «significado de la vida» con la idea de Wittgenstein sobre los problemas del «sentido de la vida» en el *Tractatus* (pág. (87): «La solución del problema de la vida se manifiesta en la disipación de este problema. (¿Puede ser otra que ésta la razón por la que tantos hombres que durante largo tiempo se habían preguntado cuál era el sentido de la vida, tal sentido se les hizo claro, no pudieron decir nunca en qué consistía este sentido?) «Para el misticismo de Wittgenstein, ver también la nota 32 al capítulo 24. En cuanto a la interpretación de la historia que aquí sugerimos, véase la nota 61 al capítulo 11 y 27 al presente capítulo. <<

[26] Véase, por ejemplo, la nota 5 al capítulo 5 y la nota 19 al capítulo 24. Cabe observar que el mundo de los hechos es completo en sí mismo (puesto que toda decisión puede ser interpretada como un hecho). Por esta razón, jamás será posible refutar a un sistema monista que insista en que sólo hay hechos. Pero la irrefutabilidad no es ninguna virtud. El idealismo, por ejemplo, también es irrefutable. <<

[27] Al parecer, uno de los motivos que dan origen al historicismo consiste en que el historicista pasa por alto una tercera alternativa, además de las dos que tiene en cuenta: o bien el mundo se halla gobernado por *poderes* superiores, por un «destino esencial» o «Razón» hegeliana, o bien es una mera ruleta irracional y todo en él es un juego de azar. Sin embargo, *existe una tercera posibilidad:* que *nosotros* introduzcamos en él la razón (véase la nota 19 al capítulo 24); que, aunque el mundo no progrese, progresemos *nosotros,* individual y colectivamente.

H. A. L. Fisher expresa claramente esta tercera posibilidad en su *History of Europe* (vol. I, pág. VII, la cursiva es mía; citado parcialmente en el texto correspondiente a la nota 8 del capítulo 21): «A mí me ha sido negado… este don intelectual. Otros hombres más sabios y más estudiosos que yo han descubierto en la historia un plan, un ritmo, un diseño preconcebido. A mí, desgraciadamente, se me escapan estas armonías; yo sólo puedo ver acontecimientos que se suceden como las olas en el mar, y sólo un gran hecho con respecto al cual, *puesto que es único, no pueden formularse generalizaciones,* sólo una norma segura para el historiador: que debe reconocer… el papel desempeñado por lo contingente y lo imprevisto». E inmediatamente después de este excelente ataque contra el historicismo (véase el pasaje subrayado con la nota 13 al capítulo 13), Fisher agrega: «No es la nuestra una doctrina de cinismo y desesperación. *El hecho del progreso está escrito con letras claras e inconfundibles en las páginas de la historia: pero el progreso no es una ley de la naturaleza.* El terreno ganado por una generación puede perderlo la siguiente».

Esas tres últimas frases sintetizan claramente lo que hemos denominado la «tercera posibilidad», esto es, la creencia en nuestra responsabilidad, la convicción de que todo depende de nosotros. Y es interesante señalar que Toynbee interpreta esta afirmación de Fisher (*A Study of History,* tomo V, 414) como una muestra representativa de «la moderna fe de Occidente en la omnipotencia del Azur». Nada mejor que esto podría demostrar la incapacidad de los historicistas para advertir la tercera posibilidad. Y ello

quizá explique por qué procuran evadirse de esta pretendida «omnipotencia del azar» hacia una fe en la omnipotencia del *poder* oculto entre los bastidores de la escena histórica, vale decir, hacia el historicismo. (Véase también la nota 61 al capítulo 11).

Quizá convenga citar de forma más completa el comentario de Toynbee sobre el pasaje de Fisher (que Toynbee cita hasta las palabras «lo imprevisto»): «No podemos hacer a un lado este brillante pasaje, atribuyéndolo al engreimiento de un erudito; en efecto, su autor es un liberal que no hace sino enunciar un credo que el liberalismo ha llevado de la teoría a la práctica… Esta moderna fe occidental en la omnipotencia del azar dio origen en el siglo XIX de la era cristiana, cuando parecía todavía que el Hombre Occidental no tropezaba con ninguna dificultad, a la política del *laissez faire…»:* Por qué la creencia en un progreso del cual nosotros seamos responsables ha de suponer una fe en la omnipotencia del azar, o por qué ha de producir la política del *laissez faire,* son cosas que Toynbee ciertamente no nos explica. <<

[28] Por «realismo» de la elección de nuestros fines, entiendo que debemos elegir aquellos objetivos que puedan alcanzarse dentro de un margen razonable de tiempo, y que debemos evitar los ideales utópicos, vagos y remotos, a menos que lleven aparejados objetivos más inmediatos valiosos en sí mismos. Véanse especialmente los principios de la ingeniería social gradual, analizados en el capítulo 9. <<

[1] Tengo una profunda deuda con el doctor William Bartley por su incisiva crítica, la cual no sólo me ayudó a mejorar el capítulo 24 de este libro (especialmente la página 444), sino que también me indujo a hacer importantes cambios en el presente «añadido».<<

[2] Véase, por ejemplo, *Sobre la investigación del conocimiento y de la ignorancia.* Ahora la introducción a mi *Conjeturas y Reputaciones* y, sobre todo, el capítulo 10 de ese libro; también, desde luego, mi *Lógica del descubrimiento científico.* <<

[3] Para una descripción y crítica de las teorías autoritarias (o no falibilistas), véase especialmente secciones V, VI, X y sigs. de la introducción a mi *Conjeturas y Reputaciones*. <<

[4] Véase W. V. Quine, *Palabra y Objeto,* 1959, pág. 23.<<